

Das Hoffen im Neuen Testament

in seiner Beziehung zum Glauben

Von

Vic. August Pott

Divisionspfarrer, Privatdozent an der Univ. Königsberg



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1915

Untersuchungen zum Neuen Testament, herausgegeben v. H. Windisch
Heft 7

In Leinen gebundene Exemplare vorrätig

In den „Untersuchungen zum Neuen Testament“, herausgegeben von Professor D. Dr. Hans Windisch in Leiden, sollen wissenschaftliche Arbeiten gesammelt werden, die der Erforschung des N. T. und seiner Umwelt, besonders in sprachgeschichtlicher, literarkritischer und religionsgeschichtlicher Hinsicht, dienen.

Das Hoffen im Neuen Testament

in seiner Beziehung zum Glauben

Von

Lic. August Pott

Divisionspfarrer, Privatdozent an der Univ. Königsberg



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1915

BV

4638

P6

1915

BR 23,3

P85

Untersuchungen zum Neuen Testament

herausgegeben

von

D. Dr. Hans Windisch

ord. Prof. der Theol. an der Universität Leiden

Heft 7

Vorwort.

Das Erscheinen dieser Schrift war schon durch die Arbeit meines Doppelamtes länger verzögert, als ich gedacht hatte; da brachte der Krieg eine neue und erhebliche Verzögerung. Am 1. August konnte ich das 5. Kapitel an den Verlag schicken. Am Nachmittag erfolgte meine Einkleidung. Noch konnte ich Notizen für das Schlußkapitel machen und mitnehmen; aber die Niederschrift konnte nur nach mehreren Wochen und auch da nur unter den allergrößten Schwierigkeiten erfolgen. Nach meiner Zurückversetzung wurde die Drucklegung begonnen; die Erschwernisse, welche der Krieg jeglichem Geschäftsbetrieb brachte, zogen das Erscheinen immer wieder hinaus. Es gereicht mir zur Freude, daß es nun dennoch während des Krieges erfolgen kann.

Ein Stellenregister ist unnötig, weil die behandelten Stellen vor jeder Schrift stehen; ein Literaturverzeichnis erübrigt sich, weil im wesentlichen die bekannten Bücher benutzt sind. Die Auseinandersetzung mit anderen Ansichten ist prinzipiell auf das geringste Maß beschränkt. Von Problemen, welche mit dem vorliegenden zusammenhängen, wollte ich nur die notwendigsten heranziehen; man kann verschieden urteilen, ob einige zu übergehen, andere zu erwähnen gewesen wären.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich noch betonen, daß ich zwar wie früher, so auch jetzt den „vorkanonischen“ Text für den besseren, aber nicht für einen einheitlichen halte, und doch nicht die Hypothese Vlasz teile. Denn ein Kritiker meines Buches „Der Text des N. T. nach seiner geschichtlichen Entwicklung“ (Teubner 1906) hat es ein Plaidoyer auf die Hypothese Vlasz genannt. Hätte er meine Schrift sorgfältiger gelesen, oder die eine Stelle nachgeschlagen, an der ich über diese Hypothese schreibe, so hätte er das Gegenteil ersehen.

Das vorliegende Problem habe ich gestellt und in Angriff genommen, nicht erschöpft; doch einen wichtigen Beitrag geliefert zu haben, das ist meine Hoffnung.

Königsberg i. Pr., im Januar 1915.

Poff

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	I
I. Die Voraussetzung	7
Kapitel 1: Das Hoffen in der spätjüdischen Literatur	7
II. Die Darstellung	48
Kapitel 2: Das Hoffen im Hebräer-, 1. Petrus-, Kolosserbrief	48
1. Der Hebräerbrief	48
2. Der 1. Petrusbrief	66
3. Der Kolosserbrief	75
4. Zusammenfassung des 2. Kapitels	83
Kapitel 3: Das Hoffen bei den Synoptikern	90
1. Markus und seine Parallelen	90
2. Die Logiaquelle	95
3. Das Sondergut des Matthäus	97
4. Das Sondergut des Lukas	103
5. Das Sondergut des Markus	108
6. Zusammenfassung des 3. Kapitels	110
Kapitel 4: Das Hoffen bei Paulus	115
1. Der 1. Thessalonicherbrief	115
2. Der Galaterbrief	120
3. a) I. Korintherbrief	131
b) II. Korintherbrief	135
4. Der Römerbrief	142
5. Der Philipperbrief	152
6. Zusammenfassung des 4. Kapitels	155
Kapitel 5: Das Hoffen in den übrigen ntl. Schriften	165
1. Die ekklesiastische Strömung	165
a) Der Epheserbrief	165
b) Die Pastoralbriefe	171
(Brief an Philemon).	176
c) Der 2. Thessalonicherbrief, der Judas- und 2. Petrus- brief, der Brief des Jakobus und die Apostelgeschichte	176
2. Die apokalyptische Strömung	179
Die Offenbarung des „Johannes“	179
3. Die mystische Strömung	181
Das Evangelium und die Briefe des Johannes	181
III. Zusammenfassung des Ganzen	190—203

Einleitung.

Hoffen und Glauben sind Zentralbegriffe der neutestamentlichen Religion. Die Stimmung des Urchristentums war Enthusiasmus: Hoffnung; in der Verkündigung Jesu, des Paulus und des Johannes steht die enge Beziehung des Gotteskinds zum Vatergott im Vordergrund: Glauben. Man sollte also eine große Zahl von wissenschaftlichen und populären Schriften über jeden dieser zwei Begriffe und über ihr Verhältnis zueinander erwarten. Dennoch schreibt Grafe in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ am Schluß seiner Darstellungen dieser Begriffe, daß eine populäre Monographie für beide Begriffe fehle, und für die wissenschaftliche Orientierung verweist er außer auf Schlatter („Der Glaube im NT“, Göttingen 1905³) auf die betreffenden Abschnitte in den Darstellungen der Religion des Urchristentums, mit der Einschränkung, daß auch dort für die Hoffnung sich nur kurze und gelegentliche Bemerkungen finden. Wenn ich mir dieses Urteil auch nicht ganz in dieser Schärfe aneignen möchte, so gilt es jedenfalls von der Beziehung zwischen Hoffen und Glauben. Die Ähnlichkeit beider Begriffe, sowohl in ihrer zentralen Stellung im Ganzen der Religion, als auch in ihrem psychologischen Charakter und in ihren Objekten macht eine Untersuchung über ihre Beziehung zueinander um so dringlicher.

Angeichts des Umfanges, den eine erschöpfende Darstellung des Problems nehmen müßte, will ich zunächst die gegenwärtige Aufgabe beschränken. Gewiß würde das Gesamtproblem eine vergleichende Darstellung aller derjenigen Vorstellungskreise verlangen, welche durch die beiden Begriffe ausgelöst werden. So behandelt Schlatter den Glauben und erzielt den Eindruck, daß er mehr die Religion des NT als den Begriff des Glaubens in ihr darstellt. Ich will einen viel engeren Begriff untersuchen,

nämlich den psychischen Akt des Hoffens in seiner Beziehung zu dem des Glaubens. Darum beschränke ich mich auf diejenigen Stellen, an denen die Worte *ελπις* und *ελπιζειν*, *πιστις* und *πιστευειν* vorkommen. Dazu berechtigt die Erwägung, daß in allen für die Beziehung beider wichtigen Vorstellungskreisen auch das betreffende Wort sicherlich vorkommen wird. Ich gehe die ntlichen Schriften einzeln durch, da auch bei einem und demselben Autor sich das Problem verschieben kann, sowohl die Auffassung als auch die Beziehung beider Begriffe, unter dem Einfluß des Stoffes, der Leser und der Entwicklung des Autors. Jedesmal stelle ich alle Stellen, welche diese Worte haben, in zwei Tabellen voran; die erste gibt die Konstruktion, die zweite die Bedeutung. Indem ich beobachte, daß überall der allgemeine Begriff zugrunde liegt, und von ihm aus sich ein spezieller erhebt, führe ich diese Unterscheidung durch. Einmal muß das Recht dieser Scheidung, soweit es nicht in sich klar ist, durch die Exegese begründet werden; vereinzelt Stellen, deren Rubrizierung fraglich bleiben sollte, werden das Gesamtbild nicht wesentlich stören. Andererseits wird diese Tabelle auch zeigen, welche Stellen für die Beziehung von Hoffen und Glauben die wichtigen sind, und darum für die Exegese besonders in Betracht kommen. Innerhalb der allgemeinen Rubriken sind die Unterteile für das vorliegende Problem von geringem Interesse; wirklichen Wert haben nur die speziellen Anwendungen, weil sich in ihnen die Entwicklung des Problems zeigt. Auf Grund der tabellarischen Angabe aller Stellen und der exegetischen Betrachtung des hier Wichtigen gebe ich Schrift für Schrift eine biblisch-theologische Darstellung. Für dieselbe müssen freilich auch diejenigen Vorstellungsbereiche herangezogen werden, welche für die einzelne Schrift grundlegend sind, um z. B. die Stellung zu bestimmen, welche die fraglichen Begriffe in ihr haben; und auch solche, an denen zwar das Wesen der Begriffe sich findet, aber nicht das Wort. Die letzteren werden nach obiger Vermutung nur gering an Zahl sein. Und wenn dann wirklich noch ein Moment z. B. des Inhalts übergangen werden sollte, so wird der Verlust für unser Problem nicht ins Gewicht fallen; denn ob z. B. der Gottesglaube es nur mit Gottes Gerechtigkeit oder auch mit seiner Allmacht zu tun hat, ist für das Verhältnis von Hoffen

und Glauben unwichtig; und ob ein oder zwei Auferstehungen erwartet werden, mag für die Eschatologie wichtig sein, aber nicht für das Verhältnis von Hoffen und Glauben. Weiterhin stelle ich diejenigen Schriften, welche nach Zeit und Anschauung verwandt erscheinen, in Gruppen zusammen und gebe am Schluß jeder Gruppe eine Charakterisierung derselben. Ein Schlußkapitel soll eine kurze Übersicht über die Entwicklung geben, welche sich auch auf die Konstruktion nach Maßgabe der je ersten Tabellen ausdehnt.

Gewiß wäre auch ein Unterbau nach der Richtung hin wünschenswert, wie diese zwei Begriffe sich in der religiösen Literatur des Hellenismus und des Spätjudentums verhalten. Denn alle Religionen waren damals Erlösungsreligionen, und indem das Christentum in das Sehnen und Streben der Zeit eintritt, um Erfüllung zu bringen, nimmt es am Charakter der Erlösungsreligion teil. So muß in ihnen allen *ελπις* Zentralbegriff sein. Die realistischen Hoffnungen der Juden und die individualistischen der Heiden begegnen sich in der Hoffnung auf Leben. Aber der Weg zu diesem Hoffnungsgut (freilich, auch seine Auffassung) ist völlig verschieden. Der jüdische Weg ist das Gesetz; treu ist Gott denen, die ihn lieben; wer das Gesetz hält, ist ein Gerechter und wird das Leben haben (Hab 2; Ps Sal 14 u. a.). Der heidnische Weg sind die Mysterien; „selig sind die Menschen, die geschaut haben; wer aber der Weißen nicht teilhaftig ist, der wird nicht gleiches Los haben nach seinem Tode im dumpfen Dunkel des Hades“ (Demeterhymnus). Natürlich muß man glauben, daß ein einiger Gott sei und er sein Reich durch seinen Messias aufrichten werde; oder daß der Mythos der Gottheit zutrefte. Aber das wichtigste ist, sich den Lohn Gottes durch Werke zu verdienen; oder in das Leben der Gottheit durch Mysterien einzugehen. Juden und Heiden hoffen auf Gott und Leben; zu diesem Ziel vertrauen die Juden auf Werke, die Heiden auf Mysterien. Das Christentum als Erlösungsreligion hat das gleiche Ziel: Hoffnung auf Gott und Leben; der Weg aber ist ein anderer; nicht Werke und nicht Mysterien, sondern Glauben. Die Beziehung von Hoffen und Glauben wird eine verschiedene sein je nach der Frontstellung und dem Grad der Auseinandersetzung mit Juden und Heiden. Eine Darlegung von Hoffen und Glauben

im Spätjudentum soll das nächste Kapitel bringen. Dabei wird zu untersuchen sein, wie weit der Boden ein sicherer ist bzw. ob und wodurch etwa er zu sichern ist. Für den Hellenismus ist ein entsprechender Unterbau unmöglich. So dankenswert Schlatters Ausführungen über den Glauben bei Polybius sind, so zeigen sie schlagend die Unvollständigkeit; und das Material der *Roine* ist m. E. auch heut nicht in genügender Weise vorgearbeitet. Es ist aber auch die Untersuchung über das Verhältnis beider Begriffe im NT eine von diesen Vorarbeiten völlig unabhängige Aufgabe.

Statt dessen empfiehlt es sich dringend, den Wortbegriff von *ελπις* und *ελπιζειν* bzw. *πιστις* und *πιστευειν* darzulegen. Eine solche Darlegung wird eine feste Voraussetzung für die Beziehung dieser Begriffe, ihre Grundbedeutung und ihre Abwandlung geben.

ελπις ist ein abstraktes Substantiv vom Stamm *ελπω* (eigentlich velp; lateinisch volup). Im Aktiv sehr selten, ist das Verbum im Medium häufiger und zwar nicht nur bei Homer, sondern auch bei Herodot u. a. Es ist eine vox media mit der Grundbedeutung erwarten. Es sind selten Befürchtungen, die man erwartet: *ελπομενος τι οι κακον ειναι* (Her. 9,113); meistens Wünsche¹: *νικην*; oft steht es im Sinn von meinen: *θεον ειναι σε ελπομαι* (Her. 1,65). Demnach ist *ελπις* zunächst Erwartung, z. B. *παρ ελπιδα*; allgemein: *δοξας μελλοντων, οιν κοινον ονομα ελπις* (Plato Legg. 1,644 E)², selten von bösen Dingen gesagt: Besorgnis (*των μελλοντων κακων* Thuc. 7,61; *κακη ελπις* Plut. Reip. 1,330); gewöhnlich im guten Sinn: Hoffnung³. Von diesem Substantiv ist das Verbum *ελπιζειν* abgeleitet, welches Attizisten wie Hellenisten gebrauchen im Sinn wie *ελπεσθαι* und *ελπις*. Z. B. *ελπιζοντες απολεσθαι* (Her 8,12), *ελπιζειν μεγα εσεσθαι* (Thuc. 1,1), *ελπιζω προειρησθαι* (Aeschin. teste Steph.). Die iterative Form ist zu beachten, welche die Wiederholung oder das Anhalten bezeichnet; demnach bedeutet *ελπιζειν* das begehrende Ausschauen in die Zukunft und das Beharren dabei.

1) Auch vom intellektuellen Wünschen: *εκτελεσαι μεγα εργον ο ουποτε ελπετο θυμω* Od. Γ 275.

2) φοβος μεν η προ λυπης ελπις, θαρρος δε η προ τον εναρτιον eben da.

3) προσδοκια αγαθον Plato.

Was die Konstruktion betrifft, so steht der Inf., Aff. mit Inf., *οτι, ως* u. a.; das Objekt der Sache im Aff., selten im Dativ: *ελπισας τη τυχη* (Thuc. 3, 97) entweder ablativisch fest vertrauensvoll auf das erfahrene Glück (fretus, Steph.), oder dativisch hoffend zum Glück (beachtenswert ist das Moment des Vertrauens im Begriff des Hoffens); vielfach ist das Verbum mit Präpositionen verbunden; *περι* bes. vom fürchten, *υπερ* vom hoffen; außer der biblischen und patristischen Literatur scheint bei dem Verbum nicht *επι*, sondern *εις* zu stehen, z. B. *ελπιδος δε τεκνον την μαντειαν καλει, διοτι πρωτον ελπιζουσιν οι ανθρωποι εις Απολλωνα* (Tricl. ad Soph. Oed. T 151). Bei dem Substantiv steht das Objekt im Genitiv; von präpositionellen Verbindungen sind die üblichsten *ελπιδες εις υμας* (Thuc. 3, 14), seltener *προς*, z. B. *αδην; εν τουτοις εχειν, επι τι*, seltener *επι τι*.

Das Substantiv steht vom psychischen Akt; bisweilen vom Grund der Hoffnung, z. B. in Grabinschriften *η γονεων ελπις*, oder in der Anrede *υμεις η μονη ελπις*. Dagegen geben, soweit ich sehe, die Lexika keine Stelle an, wo *ελπις* das Hoffnungsgut ist. Dieses Konkretum wird klassisch durch *τα ελπιζομενα*, bei den Späteren auch durch *το ελπισμα* wiedergegeben. Das Hoffen ist selten intellektuell, gewöhnlich gefühlsmäßig oder Sache des Willens (*καρδια, θυμος*); es bezeichnet auch die allgemeine Stimmung (*εν ελπισι χρη τους σοφους εχειν βιον* Euripides).

Da *ελπις* in enge Beziehung zu *πιστις* tritt, so ist der Wortbegriff auch für *πιστις* zu vergleichen. Die Grundbedeutung ist wohl die passivische im Sinne von Zuverlässigkeit, sowohl von der Person: Treue, als auch von der Sache: Bürgschaft, Unterpfand.¹ Weiter steht das Wort aktivisch: Vertrauen, welches man übt; davon abgeleitet ist: das Vertrauen, welches man genießt (Anerkennung, Kredit), und: das Resultat des Vertrauens, die Überzeugung. Verbal wird die passivische Bedeutung wiedergegeben durch *πιστον ειναι* zuverlässig sein sowohl von der Person (glaubwürdig) als auch von der Sache (glaubhaft). Der aktiven Bedeutung entspricht *πιστευειν*; aktivisch: Vertrauen schenken, glauben; passivisch: Vertrauen genießen, betraut werden². Den

1) *πιστιν ποιεισθαι* Vertrag schließen.

2) anvertrauen: *την αρχην πεπιστευμενος*.

Sinn für wahr halten hat das Wort bei den Klassikern noch nicht (dafür νομίζειν, δεχέσθαι u. a.)¹, sondern nimmt ihn erst bei den Späteren an. Darum steht auch das Objekt im Akk. bei den Klassikern nur ganz selten in Formeln wie πιστεύσον τοῖς λόγοις ταύτῃς, sonst erst bei den Späteren. Im allgemeinen steht das Objekt im Dativ der Person oder Sache, oder wird umschrieben durch das Relativum, Akk. mit Inf., und οτι. Eine präpositionelle Konstruktion ist klassisch nicht üblich².

Es drücken also πιστις einen status animi und eine actio cordis, ἐλπις eine actio und selten den Grund derselben aus, beide nie das Inhaltsobjekt. Das Glauben bezieht sich auf die Vergangenheit und hat darum Festigkeit; das Hoffen auf die Zukunft, spes incerti boni. Wo Festigkeit und Hoffen verbunden wird, da geschieht es durch ein Beiwort. Hebräisch entspricht dem Verbum πιστεῖν das Hiphil von aman; das Wort hebt die Festigkeit in der Gesinnung hervor, welche vertraut: Festigkeit, Treue erzeugen. Die Konstruktion mit le gibt die allgemeine Beziehung oder Richtung, welche das Vertrauen nimmt, diejenige mit be die engere Verbindung mit derjenigen Person, welcher das Vertrauen gilt. Für das Verbum sowohl wie für die abgeleiteten Substantive sind die eingehenden Ausführungen Schlatters zu vergleichen. Dem ἐλπίζειν entsprechen eine ganze Reihe hebräischer Synonyma, auf welche im Verlauf der Arbeit eingegangen wird. Hier sei nur erwähnt, daß LXX mit ἐλπίζειν vorwiegend übersetzen sabar (anschauen), jachal (ausdauern), gawah (harren), und, um das Moment der psychischen Bestimmtheit hervorzuheben, welche das Ziel klar erkennt und sich fest darauf richtet: batak (vertrauen; konstruiert mit be). Dadurch nähern sich die Bedeutungen von πιστεῖν und ἐλπίζειν.

1) Doch δοῦναι καὶ πιστεῖν γίνονται βεβαίαι καὶ ἀληθεῖς (Tim. 37, 6); πιστεῖν Beweismittel Arist. rhet. 1, 1.

2) Anders sind Wendungen wie: ἐν οὐρασί θεοῦ πιστῶν; εἶναι πιστῶν παρὰ τινι; εἰς πιστῶν δίδοναι. (Nachklassisch: πρὸς τινά, εἰς τινά, ἐκ τινος, παρὰ τινι.)

I. Die Voraussetzung.

Kapitel 1: Das Hoffen in der spätjüdischen Literatur.

Glaubenshoffnung kann man die Frömmigkeit des Spätjudentums nennen. So verschieden nämlich die heidnischen Religionen in der hellenistischen Epoche sein mögen, so sind sie doch alle Erlösungsreligionen; diesem Zuge der Zeit gliedert sich das Spätjudentum ein: es ist Hoffen auf Erlösung. Andererseits unterscheidet es sich von allen gleichzeitigen Religionen durch sein Grunddogma, den Glauben an den einigen Gott; mag der Synkretismus überall einen monotheistischen Zug hervorrufen, mögen synkretistische Einflüsse in der damaligen jüdischen Religion sich noch so deutlich zeigen, das Spätjudentum hat und bekennt, wohin die andern Religionen bewusst oder unbewußt tendieren, den einigen Gott. Das Spätjudentum ist Glaubenshoffnung.

Die Verbindung der beiden Begriffe Hoffnung und Glaube will andeuten, daß sie für die damalige jüdische Frömmigkeit aufs engste zusammengehören. Die spätjüdische Frömmigkeit ist einer Ellipse gleich, deren Brennpunkte Gesetz und Eschatologie heißen. In beiden begegnen sich Hoffen und Glauben. Der Grundgedanke des Gesetzes ist das gläubige Bekenntnis zu dem einen Gott, der es gegeben und seine Erfüllung fordert; und das Motiv, aus welchem der Buchstabe des Gesetzes aufs peinlichste studiert und gelebt wird, ist das Hoffen, durch richtige Befolgung des Gesetzes sich Anteil am Endheil zu verdienen. Die eschatologischen Vorstellungen bauen eine Reihe von Phasen der Endzeit auf, welche als Objekte des Glaubens erscheinen; aber die einzelnen Sätze sind der Form nach, in der sie ausgedrückt sind, und der Stimmung nach, die in ihnen glüht, von hochgespannter Hoffnung getragen. Die spätjüdische Frömmigkeit ist Glaubenshoffnung.

Durch dieses gesetzlich-eschatologische Sehnen und Streben unterscheidet sich das Spätjudentum vom vorexilischen. Auf die

Gründe, welche diese Wandlung herbeigeführt haben, braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es sind im wesentlichen der Verlust der nationalen Selbständigkeit, welcher das Judentum zu einer kirchlichen Gemeinschaft und das Gesetz zu ihrem Mittelpunkt machte; das Verstummen der Prophetie, für welche in der Apokalypstik ein Ersatz gesucht wurde; und die Verührung mit fremden Völkern, welche die Hoffnung auf ein Endheil in den Vordergrund gerückt hat. Dabei stehen sich nicht etwa zwei Richtungen, eine gesetzliche und eine eschatologische, feindlich gegenüber. Zwar hat ein Rabbi wie Jochanan ben Zakkai die Eschatologie abgelehnt mit der Erklärung „Zuerst den Segling setzen und dann Christum empfangen“. Aber das ganze gesetzliche Streben steht und fällt mit der Hoffnung auf Lohn. Und andererseits hat der Apokalypstiker Esra (9, 31) die Bedeutung des Gesetzes für das eschatologische Sehnen in charakteristischer Weise so formuliert: „ihr sollt durch das Gesetz die ewige Herrlichkeit erwerben“. Also ist der Legalismus die Ober- und die Eschatologie die Unterströmung in der spätjüdischen Glaubenshoffnung. Sieht man von ihr aus auf die Frömmigkeit des Neuen Testaments, so ist das gesetzliche Streben hingefallen (denn Christus ist des Gesetzes Ende), das eschatologische Sehnen ist geblieben. Aber alle enthusiastische Spannung, die durch die neutestamentliche Frömmigkeit hindurchglüht, oder hindurchglühen soll, ändert an der Tatsache nichts, daß das Wort Hoffen sich relativ selten findet, dagegen das Wort Glauben fortwährend. An Stelle des Hoffens ist das Glauben zur zentralen Bedeutung gelangt. Soll nun das neutestamentliche Hoffen besonders in seiner Relation zum Glauben untersucht werden, so ist damit zunächst das Problem gestellt: wie verhält sich im Spätjudentum das Hoffen zum Glauben?

Nur Unkenntnis der Sachlage könnte für die vorliegende Arbeit die Forderung stellen, die ganze Literatur des Spätjudentums auf die Worte (und Begriffe) Hoffen und Glauben abzuheben. Auf die rabbinische kann im allgemeinen verzichtet werden, weil in ihr das Hoffen zurücktritt und eine solche Untersuchung wegen des ganz anderen Charakters der neutestamentlichen Frömmigkeit geringen Ertrag abwerfen würde; gelegentlich werden markante Stellen heranzuziehen sein. Dagegen treten neben die apokalyptische noch andere Gattungen, wie die paränetische, die philosophische und die naive-erbauliche. Ich kann mich auf die wichtig-

sten Vertreter dieser Literaturzweige beschränken, nämlich für die apokalyptische auf die Offenbarungen des Henoch, Baruch und Esra; für die paränetische¹ auf die Jubiläen und Psalmen Salomonis; für die philosophische auf die Sapiaientia und IV Makkabäer, neben welchen das Wichtigste aus Philo heranzuziehen wäre; für die naiv-erbauliche auf die Psalmen. Diese gehören zwar nicht in dem gleichen Sinn zur spätjüdischen Literatur; aber sie sind jedenfalls im Judentum der Synagoge ein wichtiger Faktor für das Verständnis der Volksfrömmigkeit, und obendrein ermöglichen sie auch, und sie allein, einen lehrhaften Vergleich zu der hochwichtigen Frage, welche hebräische Synonyma in der LXX mit dem griechischen Wort Hoffen (ἐλπίζειν) wiedergegeben werden. Doch im Hinblick auf diese Literatur ist noch eine weitere Einschränkung notwendig. Da wir die jüdischen Schriftsteller dieser Zeit nicht aus erster Hand, sondern nur in verschiedenen sprachigen Übersetzungen haben, und selbst da, wo der Urtext vorhanden ist, es sehr oft fraglich ist, ob er mit Glauben (πίστευειν) oder mit Hoffen (ἐλπίζειν) zu übersetzen ist, so empfiehlt es sich aus dem Prinzip der Einheitlichkeit heraus, eine einzige deutsche Ausgabe der erwähnten Schriften (abgesehen von den Psalmen) zugrunde zu legen, nämlich: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des N. T. in Verbindung mit Fachgenossen übersetzt und herausgegeben von F. Kaussch, Tüb., Mohr 99. Das ist freilich ein Mißstand, der ja bei fast allen Arbeiten dieses Gebietes vorliegt; doch die Fülle des Materials wird die aus ihm folgenden Ungenauigkeiten ausgleichen. Innerhalb der erwähnten Literaturzweige stehen die beiden ersten, die apokryphische und die paränetische, einander näher durch ihren palästinenfischen Ur-

1) Der Ausdruck ist nur im allgemeinen Sinn des Wortes gemeint; er möge diejenigen Gattungen des palästinenfischen Judentums zusammenfassen, welche nicht zur apokalyptischen und philosophischen gehören. Die engere Paränese in Judith und Tobit kommt hier fast gar nicht in Betracht; in der Spruchweisheit wären aus Jesus Sirach nur 2, 6f (cf Ps 37, 5 f); 22, 23; 27, 16; 34, 14f (cf Ps 112, 7f); K 36 (selbst ein Gebet um Gottes Hilfe); 49, 10; vereinzelte Verse in K 11 und 43 allenfalls heranzuziehen. Die Psalmendichtung „Salomos“ und die Legende in den Jubiläen sind beide vom pharisäischen Standpunkt geschrieben (cf Schürer III S. 208 und 375), dienen im weiteren Sinn der Paränese und dürfen deswegen hier wohl zusammengestellt werden.

sprung¹ im Unterschied von den philosophischen Schriften des hellenistischen Judentums. Das Problem wird darum hier anders als dort empfunden, anders angefaßt und die Antwort anders begründet werden; ähnliches gilt aber auch von der vierten Klasse, von den Psalmen, weil sie Zeugnisse schlichter Frömmigkeit sind; darum sind diese vier literarischen Formen auf die Gefahr von Wiederholungen getrennt zu behandeln. Zuerst stelle ich stets sämtliche Stellen zusammen, in welchen die Worte Hoffen und Glauben vorkommen; denn sie sind die sichere Grundlage für die Entwicklung des Begriffs, der Maßstab für die Heranziehung anderer Stellen, und zeigen schon äußerlich in ihrer Zahl annähernd die Bedeutung dieses Begriffs für die betreffende Schrift. Dann werden, wo es nötig ist, solche Erwägungen folgen, welche diesen zugrunde gelegten Stoff, sei es sachlich, sei es formal, erweitern; z. B. in der Apokalyptik das eschatologische Schema, soweit es Schlüsse auf den psychischen Akt des Hoffens erlaubt, und bei den Psalmen die Differenzen in der präpositionellen Konstruktion derjenigen Verben, welche mit ἐλπίζειν wiedergegeben werden. Endlich wird die Entwicklung des Begriffs folgen, bei welcher das andere Material der einzelnen Schriften heranzuziehen ist. Und zwar wird diese Entwicklung stets zunächst das Wesen des Hoffens in seiner Relation zum Glauben im allgemeinen beschreiben und dabei auf die Objekte und die Synonymen achten. Den breitesten Raum der Darstellung wird die Stimmung des Hoffens einnehmen, für welche auch die Form der Rede wichtig ist. Endlich ist die Gewißheit des Hoffens festzustellen mit den subjektiven Bedingungen, die sie vermittelt, und den objektiven Realitäten, welche sie begründet. Gewiß könnte man den Begriff des Hoffens noch unter andern Kategorien entwickeln; jedoch werden sich diese andern in allen wesentlichen Momenten den drei genannten angliedern.

In den palästinensischen Apokalypsen beschreiben das Hoffen: Henoch

40, 9 (In der Vision der Engel des Angesichts) „der vierte, der über die Buße und die Hoffnung derer gesetzt ist, die das ewige Leben ererben, heißt Phmanuel.“

1) Dabei hat die Auffassung in den „Paränesen“ mehr Berührungspunkte mit derjenigen der Psalmen, als die der Apokalypsen.

- 43, 4 (Von den Sternen, die in mystischer Beziehung zu den Menschen stehen) „dies sind die Namen der Heiligen, die auf dem Festland wohnen und an den Namen des Herrn der Geister immerdar glauben.“
- 46, 6 f (Von den Königen, welche der Menschensohn von ihren Thronen hinabgestoßen hat) „Sie dürfen nicht hoffen, daß sie sich von ihren Lagerstätten erheben werden, weil sie den Namen des Herrn der Geister nicht erheben. . . . Und alle, deren Taten Ungerechtigkeit ist, deren Macht sich auf ihren Reichtum stützt, und deren Glaube sich Göttern zuwendet, die sie mit ihren Händen verfertigt haben, während sie den Namen des Herrn der Geister verleugnet haben, die werden aus den Häusern der Versammlungen und der Gläubigen vertrieben werden, die da aufbewahrt sind bei dem Namen des Herrn der Geister.“
- 48, 4 (Der Menschensohn wird) „Stab für die Gerechten und Heiligen sein, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen; er wird das Licht der Völker und die Hoffnung derer sein, die in ihrem Herzen betrübt sind.“
- 58, 5 (Im Himmel sind) „die Geheimnisse der Gerechtigkeit, nämlich das Los des Glaubens“ (zu suchen).
- 61, 4 „Dies sind die Maße, die dem Glauben (Anmerkung: = Treue) gegeben werden, und das Wort der Gerechtigkeit festlegen.“
- 61, 11 (Das himmlische Heer wird am Gerichtstage den Herrn loben) „im Geist des Glaubens, der Weisheit, der Geduld, der Barmherzigkeit, des Rechts, des Friedens und der Güte.“ (Tugenden).
- 62, 9 „Alle Könige und Mächtige . . . werden vor ihm (dem Menschensohn) auf ihr Angesicht fallen und anbeten und ihre Hoffnung auf jenen Menschensohn setzen, ihn anflehen und Barmherzigkeit von ihm erbitten.“
- 63, 5 f (Die Mächtigen und die Könige sagen im Gericht zum Strafengel) „Wer gönnt uns Ruhe, daß wir rühmen und danken und preisen und unsern Glauben vor seiner Herrlichkeit bekennen? . . . Denn wir haben unsern Glauben vor ihm nicht bekannt. . . . Unser Vertrauen ruhte auf dem Zepter unseres Reiches und auf unserem Ruhm . . .

daß wir unsern Glauben bekennen, daß unser Herr in allem seinen Tun, Richten und Rechten wahrhaftig ist und seine Gerichte die Person nicht ansehen. . . . Wir werden um unserer Werke willen vor seinem Angesicht vergehen und unsere Sünden sind genau gezählt.“

67, 8 (Von der Bestrafung der gefallenen Engel) „Denn sie haben den Herrn der Geister verleugnet und obwohl sie täglich ihr Gericht sehen, glauben sie nicht an seinen Namen.“

67, 9 „Sie glauben an die Wollust ihres Fleisches (!) und den Geist des Herrn verleugnen sie.“

69, 24 „Alle bekennen ihren Glauben und danken vor dem Herrn der Geister.“

96, 1 „Hoffet ihr Gerechten; denn plötzlich werden die Sünder vor euch umkommen, und ihr werdet über sie nach eurem Belieben herrschen.“

97, 1 „Glaubet ihr Gerechten, daß die Sünder zuschanden werden und am Tage der Ungerechtigkeit untergehen werden.“

98, 12 „Wehe euch, die ihr die Werke der Ungerechtigkeit liebt; warum hofft ihr für euch auf Gutes?“

98, 14 „Wehe euch, die ihr die Werke des Gerechten zu nichte macht; denn ihr werdet keine Hoffnung auf ewiges Leben haben.“

102, 4 „Fürchtet euch nicht, ihr Seelen der Gerechten, und seid voll Hoffnung ihr, die ihr in Gerechtigkeit sterbt.“

103, 10 „Wir sind geplagt worden und zugrunde gegangen und haben nicht gehofft, das Leben zu sehen“ . . .

103, 11 „Wir hofften, das Haupt zu sein und sind der Schwanz geworden“.

104, 2 „Seid guter Hoffnung“ (denn zuerst hattet ihr Schmach zu erdulden im Unglück und Not, jetzt aber werdet ihr leuchten . . .)

104, 4 „Hofft und gebt eure Hoffnung nicht auf“ (in Trübsal). — Baruch (Syr.)

30, 1 (Wenn der Messias in den Himmel zurückkehrt) „alsdann werden alle die, welche in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, auferstehen“ (und aufstun werden sich die Vorratskammern, in welchen die Seelen der Gerechten ruhen).

- 42, 2 „Denen die gläubig gewesen sind, wird das vorher erwähnte Gut zuteil“.
- 44, 7 ff „Wenn ihr geduldig ausharrt in seiner Verehrung und sein Gesetz nicht vergeßt, so wandeln sich für euch die Zeiten zum Heil und ihr sollt die Tröstung Zions schauen... Weil das, was jetzt ist, nichts ist; was aber in Zukunft geschehen wird, ist sehr gewaltig. Denn es vergeht alles, was verweßlich ist. . . . Denn was zukünftig ist, wird herbeigewünscht, und was nachher kommt, darauf hoffen wir. Denn es gibt eine Zeit, die nicht vergeht.“
- 48, 18 ff „Beschirme du uns in deiner Gnade und in deinem Erbarmen hilf uns. Blicke hin auf die wenigen, die sich dir unterworfen haben, und errette alle die, welche sich dir nahen. Und nimm unserem Volk nicht seine Hoffnung weg. Und verkürze nicht die Zeit der Hilfe für uns. Denn das ist das Volk, das du erwählt hast. . . . Denn auf dich vertrauen wir, da dein Gesetz ja bei uns ist; und wir wissen, daß wir nicht fallen, solange als wir an deinen Bundesvorschriften festhalten. Zu allen Zeiten: Heil uns! Auch insofern, daß wir nicht unter die Völker gemischt sind. Denn wir alle sind Ein Volk, das Einen berühmten Namen trägt, die wir von Einem Ein Gesetz empfangen haben.“
- 51, 7 „Die aber, welche durch ihre Handlungen gerettet worden sind, und die, denen jetzt das Gesetz ihre Hoffnung und die Einsicht ihre Sehnsucht und der Glaube ihre Weisheit gewesen ist, denen werden wunderbare Dinge erscheinen.“
- 54, 5 (Gott gibt seine Offenbarungen denen) „die sich im Glauben dir und deinem Gesetz unterworfen haben.“
- 54, 16 „Denn in Wahrheit trägt der, welcher gläubig ist, Lohn davon.“
- 54, 21 „Du verherrlichst die Gläubigen entsprechend ihrem Glauben.“
- 57, 2 „Zu jener Zeit (Abrahams) war das Gesetz ungeschrieben bei ihnen bekannt und die Werke der Gebote wurden damals vollbracht und der Glaube an das zukünftige Gericht wurde damals geboren, und die Hoffnung, daß die Welt erneuert wird, wurde damals aufbaut und die Ver-

heißung des Lebens, das hernach kommt, wurde damals gepflanzt."

59, 2 (Das Gesetz tut kund) „denen, die gläubig waren, die Verheißung des Lohnes, und denen, die ungläubig waren, die Feuerpein, die für sie aufbewahrt ist."

59, 10 (Gott zeigte damals) „das Land des Glaubens und den Ort der Hoffnung."

63, 3 (Hiskia) „vertraute auf seine Handlungen und hoffte auf seine (Gottes) Gerechtigkeit."

70, 5 „Nicht wird sich die Hoffnung derer (Ungerechten), die da hoffen (auf Rettung aus Drangsal) verwirklichen."

77, 5 „gnädig ist der, den ihn verehrt, und liebe reich ist der, auf den ihr hofft, und treu ist er, wohlzutun."

78, 6 „Ihr werdet Hoffnung für immer erlangen, wenn ihr vor allem den eiteln Irrglauben aus euren Herzen werft."

83, 8 „Richtet eure Herzen auf das hin, was ihr schon früher geglaubt habt."

85, 9 „Daß wir hoffen und nicht zu schanden werden." —

IV Eära

3, 33 f „Welche Stämme haben so deinen Bündnissen geglaubt, wie die Jakobs? Deren Lohn nicht erschienen, deren Mühsal keine Frucht getragen."

4, 51 (E fragt den Engel) „glaubst du, daß ich leben werde bis zu jenem Tage?" (nicht im religiösen Sinn).

5, 1 (Vom Ende) „das Gebiet der Wahrheit wird verborgen sein und das Land des Glaubens ohne Frucht" (sterilis erit terra fidei).

5, 12 „In jener Zeit werden die Menschen hoffen und nicht erlangen, sich abmühen und nicht zum Ziel kommen."

5, 29 „Weshalb haben, die deinen Verheißungen widersprochen haben, die niedertreten dürfen, welche deinen Bündnissen geglaubt haben?"

6, 5 (Von Ewigkeit her sind) „die Schätze des Glaubens sammeln, versiegelt."

6, 28 (Am Ende der Tage wird) „der Glaube in Blüte, das Verderbniß überwunden sein."

7, 18 „Die Gerechten können die Enge (dieses Leben) wohl ertragen, da sie die Weite (jenes Leben) erhoffen."

- 7, 24 „Sein Gesetz verachteten sie, seine Bündnisse leugneten sie, seinen Geboten glaubten sie nicht, seine Werke vollbrachten sie nicht.“
- 7, 34 (Im Gericht wird) „die Wahrheit bestehen und der Glaube triumphieren, der Lohn folgt nach und die Vergeltung erscheint.“
- 7, 83 (Man muß) „den Zeugnissen Gottes glauben“ (um gerettet zu werden).
- 7, 114 (In der neuen Welt ist) „Zuchtlosigkeit ausgetrieben und der Unglaube vertilgt.“
- 7, 119f „Was hilft es uns, daß uns die Ewigkeit versprochen ist, wenn wir Werke des Todes getan haben? Daß uns eine unvergängliche Hoffnung verheißen ist, wenn wir so traurig der Eitelkeit verfallen sind!“
- 7, 130f „Sie glaubten ihm (Moses, als er ihnen den Weg, die Gebote Gottes, vorlegte) aber nicht, noch den Propheten nach ihm, noch auch mir selbst.“
- 9, 7 „Alle aber, die dann gerettet sind, und die dann haben entrinnen können, um ihrer Werke willen oder des Glaubens, den sie bewahrt haben“ (die werden Heil und Land schauen).
- 13, 23 (der Menschensohn wird) „die in Drangsal Gefallenen bewahren, wenn sie Werke haben und Glauben an den Allhöchsten und Allmächtigen.“

Neben diesen Aussprüchen über das Hoffen (und Glauben) bieten die einzelnen Vorstellungen und ihre Stellung im eschatologischen Schema Material für das Wesen des Hoffens. Sie erscheinen als Objekt bald des Hoffens bald des Glaubens. Statt sie im Einzelnen aufzuzählen, darf auf die meisterhaften Darstellungen des eschatologischen Schemas bei Schürer, Bouffet, Volz, Valdensperger u. a. verwiesen werden. Hier sei nur an die Hauptdaten erinnert, wie sie unter psychologischem Gesichtspunkt interessieren. Da ist besonders der Wandel des Interesses beachtenswert; zuerst steht das nationale im Zentrum, welches sich auf das irdische Reich richtet; dann drängt sich das universale hervor, das über die beiden Äone spekuliert; endlich überragt das individuelle, das nach dem Endheil der Seele fragt.

Für das nationale Interesse ist das Reich diesseitig; für das universale ist es ein diesseitiges und jenseitiges; für das indivi-

duelle ist es nur jenseitig. Die immer stärkere Subjektivierung weckt andersartige Stimmungen. Der nationale Gedanke jubelt dem Gericht entgegen als Strafe für die Übeltäter und harrt in Ungeduld; der universale spekuliert über die Einzelheiten des Gerichts, z. B. über die Frage nach der himmlischen Leiblichkeit, und läßt das lebendige Hoffen oft zum Schema und Dogma erstarren; der individuelle zittert vor der eigenen Verantwortung im Gefühl der Buße und im Streben nach eigener Gerechtigkeit. Endlich verschiebt die zunehmende Individualisierung auch die Frage nach der Gewißheit des Heils; erst will man Gewißheit für das Heil überhaupt, dann Gewißheit für das persönliche Heil.¹ Das eschatologische Schema zeigt also, wie der nationale, universale und individuelle Gesichtspunkt die Vorstellungen, die Stimmungen und die Garantien differenziert; und wie das Moment der Ungeduld, das spekulative und das religiös-ethische Moment sich im Wesen des Hoffens verbinden.

Die wichtigsten Aussprüche und das eschatologische Schema ermöglichen nun, das Hoffen der Apokalyptiker darzustellen². Zunächst sein Wesen im allgemeinen. Das Hoffen ist eschatologisches Gottvertrauen. Alles Hoffen auf Gnade, Erbarmen, Hilfe, Rettung, kurz: „Heil“ wird auf Gott bezogen und ausdrücklich dem Vertrauen gleichgesetzt (B 48, 18 f). Hoffen und Vertrauen werden auch nach dem Subjekt, wie sie es charakterisieren, und dem Objekt, worauf sie sich beziehen, und der äußeren Form, in welcher die Rede verläuft, vollkommen identifiziert (Hen 96, 1 u. 97, 1. Ähnlich E 7, 119 f). Das Hoffen richtet sich ausschließlich auf die Endzeit „die Weite“ (E 7, 18), die Zeit, die nachher kommt und nicht vergeht (B 44, 7 f), das ewige Leben (H 40, 9; 98, 14; 102, 4). Darum kann auch das Hoffen als unvergänglich bezeichnet werden (E 7, 119 f; B 85, 9). Wo sich das Hoffen auf das Gesetz stützt, da geschieht es im

1) Man könnte auch auf den Wandel in der Bedeutung des Begriffs Menschensohn verweisen; auf die Schlüsse, welche aus der Vorstellung von Vorläufern des Messias sich ergeben u. a.

2) Von den obigen Zitaten werden hier nur die markantesten Züge genannt; von dem nicht-religiösen Hoffen und Glauben wird hier abgesehen. Dagegen werden auch nicht zitierte Stellen, also solche, in denen sich nicht die Worte Hoffen und Glauben finden, vereinzelt hier herangezogen.

Vertrauen, durch dasselbe wunderbare Dinge dereinst zu schauen, B 51, 7; und wo es sich auf den Menschensohn bezieht, da geschieht es im eschatologischen Sinne (H 48, 4 f). Dagegen ist das Glauben dem herrschenden Sprachgebrauch nach ein Akt des Bekenneus und Gehorchens. Das Glauben bekennt den Namen des Herrn (H 46, 6 f; 43, 4; 67, 8 u. 9; 69, 4); die Eigenschaften des Herrn (H 63, 5 f; B 54, 21; E 13, 23); die ewigen Güter (H 58, 5; 97, 1; B 42, 2; 54, 16; 57, 2; 59, 2; 83, 8; E 5, 1; 6, 5). Das Glauben unterwirft sich im Gehorsam dem Herrn (H 46, 6 f; B 48, 18 f), seinem Gesetz (B 54, 5; 59, 2; E 7, 24), seinen Bündnissen (E 3, 33; 5, 29; 7, 83). Als Bekennen und Gehorchen ist es Weisheit¹ (B 51, 7). Nur ganz vereinzelt steht das Glauben im Sinne des Vertrauens und wird dann mit dem Hoffen identifiziert; so H 96, 1 im Vergleich zu 97, 1 und E 8, 26 f: „Schau nicht auf deines Volkes Sünden, sondern auf die, welche dir wahrhaft gedient, . . . die deine Bündnisse im Leiden bewahrt, . . . die deine Gesetze lauter gelehrt, . . . die allzeit deiner Herrlichkeit vertraut haben“. Es ist natürlich, daß eine Reihe eschatologischer Vorstellungen Objekte beider Begriffe sind. Aber es ist nicht zufällig, daß die Objekte des Hoffens gewöhnlich allgemeineren Charakter tragen (z. B. jene Welt E 7, 18; B 57, 2; H 40, 9 u. a.); selten speziellen (Gnade und Liebe B 48, 18 f, Auferstehung durch den Menschensohn B 30, 1 u. a.; ganz speziell nur den Ort im Jenseits B 59, 10 und die Herrschaft über die Sünder H 96, 1); dagegen die Objekte des Glaubens sind, soweit sie eschatologisch sind, durchweg spezielle (wie die Häuser der Gläubigen im Himmel H 46, 6 ff oder die neue Leiblichkeit H 50, 1—51, 6; E 7, 97 u. a.). Die eschatologischen Objekte sind eben in der Sphäre des Hoffens persönliche Erlebnisse, in der des Glaubens Dogmata. Es zeigt sich hier sehr deutlich, daß die spätjüdische Frömmigkeit Hoffen auf Erlösung ist, auf Grund des Monotheismus (cf H 46, 6 f), also Glaubenshoffnung. Was aber die Relation zwischen Hoffen

1) Eins der wesentlichsten Objekte des Glaubens ist das Gericht (H 104, 7; 108, 7 f; B 52, 7; E 7, 70 u. a.). Sofern das Glauben festbleibt als Bekennen, erscheint es als die Tugend der Treue (H 61, 4); sofern es festbleibt als Gehorchen, erscheint es als Tugend der Zucht (E 7, 114); darum auch als eine der sieben Tugenden (H 61, 11).

und Glauben betrifft, so ist es an den meisten Stellen klar, daß das Bekennen und Gehorchen Grund und Voraussetzung für das hoffende Vertrauen ist; ganz deutlich H 46, 6 f; 48, 4 f in Verbindung mit 62, 9; B 48, 8 f; 51, 7; 83, 8; E 3, 33, wahrscheinlich auch B 59, 10 und E 7, 18. Das umgekehrte Verhältnis ist nirgends ausgesprochen. Weil man bekennet und gehorcht, d. h. glaubt, darum darf man vertrauen, d. h. hoffen.

Wer die Stimmung der Apokalyptiker analysieren wollte, wird ein chaotisches Wogen und Wallen von Gefühlen sehen, von jubelnder Freude bis zur klagenden Verzweiflung, von stürmischer Leidenschaft bis zur schweigenden Resignation. Und wieder und wieder fällt der abrupte Umschlag von einer in die entgegengesetzte Stimmung auf. Ein Versuch, diese Stimmungen zu zergliedern und zu systematisieren, würde völlig in die Irre gehen. Man kann geradezu die Spannung zwischen entgegengesetzten Gefühlen, eine Spannung, welche durch verschiedene Momente veranlaßt ist, einen charakteristischen Zug der apokalyptischen Stimmung nennen. In diesem Wechsel der Gefühle gibt es aber doch ein bleibendes, und dies ist gerade dasjenige Gefühl, welches man am wenigsten als ein konstantes erwarten würde, es ist die unerschütterliche Zuversicht. Diese Zuversicht sieht gespannt nicht etwa auf eine diesseitige Vergeltung oder Befriedigung, sondern sie sieht geradezu davon ab, und blickt nur auf das Endheil als Ausgleich, Lösung aller Rätsel, Erlösung. Bei aller Spannung eine bleibende Zuversicht auf das Endheil, das ist kurz gesagt die Stimmung des apokalyptischen Hoffens. Man braucht, um diese Charakteristik zu verstehen, nur an den Ursprung der apokalyptischen Hoffnung zu denken. Die Spannung zwischen dem Anspruch des Volkes auf eine seiner Erwählung entsprechenden Lebenslage und der wirklichen Notlage, deren politischen, sozialen und religiösen Druck der Fromme besonders schwer trug¹, stellte mit innerer Notwendigkeit das Hoffen auf ein Endheil in den Vordergrund. Dieses Hoffen bot Trost in der gegenwärtigen Not, Freude in der tiefen Trauer, Kraft mitten in den Leiden. Darum die zuversichtliche Verheißung, daß sie wunderbare Dinge

1) Das Empfinden nationaler Not bringt selbst E (6, 58 f) noch ergreifend zum Ausdruck: Israel ist Gottes erstgeborener Sohn und Freund; um seiner willen ist die Welt geschaffen, und doch besitzt es nicht die Welt!

erleben werden (B 51, 7), daß sie die Tröstung Zions schauen werden (B 44, 7); das sichere Vertrauen: „Heil uns“ (B 48, 18f.). Darum die vertrauensvolle Freude, die aus dem „Hoffet“, „Glaubet“, „Fürchtet euch nicht“ heraus klingt (H 96, 1; 97, 1; 102, 4), und ihr Korrelat in dem Wehe hat, welches von Rachegefühlen begleitet ist; die Frommen fürchten nicht das Gericht, sondern sie freuen sich darauf und verlangen es (H 108, 2; 63, 12; B 83, 4f; E 3, 34). Darum die aufrichtende Stärkung im Leiden: „Harret aus“ (B 44, 7). Vergleiche dazu: „Verzaget nicht, ihr Gerechten, wenn ihr die Sünder erstarken, und auf ihren Wegen Glück haben sehet; werdet ihnen nicht gleich; denn ihr sollt Genossen der himmlischen Heerscharen werden“ (H 104, 6). Das künftige Heil zieht von der gegenwärtigen Trübsal ab: mach dir nicht soviel unnütze Gedanken über die jetzige Zeit, damit nicht die Heimsuchung über dich kommt in der letzten Zeit (E 6, 34). In das innerste Herz soll man nicht das Gegenwärtige, sondern das Zukünftige aufnehmen (E 7, 16). Das Endheil bringt Ausgleich, Ersatz, Ergänzung: „Ich beschwöre euch nun, ihr Gerechten, bei der Herrlichkeit dessen, der groß und ruhmreich und stark an Herrschaft ist, und bei seiner Größe schwöre ich euch: Ich weiß dieses Geheimnis, ich habe es auf den himmlischen Tafeln gelesen und habe das Buch der Heiligen gesehen. Ich habe darin geschrieben und über sie aufgezeichnet gefunden, daß allerlei Gutes, Freude und Ehre für die Geister der in Gerechtigkeit Verstorbenen bereitet und aufgeschrieben ist“ (H 103, 1 f; 94, 1 f; 104, 1 ff). Die eschatologische Hoffnung gibt soviel Trost und Freude und Kraft, daß man das Leiden als ein Zeichen der Liebe Gottes betrachten kann (B 78, 3; B 52, 6 f; H 104, 4; B 85, 9; E 5, 29). Die Ungeduld, die das Heil herbeisehnt, zeigte sich schon am Anfang der Apokalyptik; sie bleibt bis ans Ende; Esra wird mit der Nähe des Heils getröstet: „wenn du lange leben wirst, wirst du staunen; denn der Aon eilt mit Macht zu Ende“ (E 4, 26); als er aber über die Verzögerung hadert, muß er den Verweis hinnehmen: „du wirst doch nicht mehr eilen, als der Höchste? Denn du willst Eile um deiner selbst willen; der Höchste aber für viele“ (E 4, 34). So dient die Verzögerung gerade zum Trost und zur Stärkung in der Geduld. Unter diesen Gesichtspunkt können auch die Berechnungen des

Endes, in denen zunächst die ganze Ungeduld pulsiert, gestellt werden: weil Gott alles fixiert hat, darum kann der Fromme ebenso gewiß wie geduldig warten (B 21, 8; 83, 4)¹. Gerade die Berechnungen, welche unter universal-kosmischem Gesichtspunkt angestellt werden, gewähren einen tiefen Einblick in die Stimmung der Apokalyptiker. Was sie fordern als Wesen der Glaubenshoffnung, das Vertrauensvoll-Bleiben und das Sich-Unterwerfen unter Gottes Gebote, das haben sie selbst erlebt, geübt, bewährt. Es ist, als ob sie tagsüber im Joch des Gesetzes gefrondet hätten, und dann ihre ganz auf einen Punkt eingestellte Seele nachts vom Ziel ihrer Sehnsucht träumt, schmerzvoll und zusehends plastisch und verworren, im Haben, das sich sofort wieder verflüchtigt, im Genießen, das plötzlich aus allem Entbehren hervorbricht. So sehen und hören sie Engelgestalten, sprechen und verkehren mit ihnen wie mit ihresgleichen; erhalten von ihnen Weisungen, an bestimmten Tagen und an bestimmten Stellen wiederzukommen, um neue Offenbarungen zu empfangen, würdig vorbereitet: „faste, aber nicht an ihnen (den Tagen des Wartens), koste kein Fleisch und trinke keinen Wein, sondern iß Pflanzen und bete ohn' Unterlaß zum Höchsten, so will ich zu dir kommen“ (E 9, 23 f.). Und dann, wenn die Weihestunde da ist, dann redet Esra in Bestürzung und heftiger Erregung und Angst zu Gott (E 3, 1); betet in sehnsüchtigem Vertrauen und zugleich in Klage und Vorwurf; und dann bricht wieder Jubel und Freude hervor aus allem Märchenhaften, was sie hören und schauen und aufzeichnen. Dann gehen sie wieder an die Arbeit, lesen und forschen im Alten und Neuen, im Eigenen und Fremden, spekulieren und dogmatisieren, peinlich und kleinlich in ihren Berechnungen, aber groß im Anerkennen ihrer Irrtümer und stark im Sich-Beugen unter den unbegreiflich zögernden Gott, immer wieder enttäuscht und immer wieder entflammt, Helden im Hoffen, aber Schwächlinge im Bekennen, da sie selbst anonym bleiben, und doch Bekennermut fordern. Die zeitgeschichtliche Entwicklung, in der der Untergang Israels immer deutlicher erkannt wird und schließlich eintritt, verstärkt das Interesse am Heil der einzelnen Seele; dieses Interesse fragt nach den psychologischen Bedingungen für

1) Dieser Gedanke ist natürlich viel stärker in der rabbinischen Literatur vertreten.

Erlösung und Anteil am ewigen Leben: Gerechtigkeit und Buße. Nun wird die Seele in der zwiespältigen Selbstbeurteilung hin- und hergerissen, daß sie das Gesetz des Herrn mit Ernst gehalten hat und daß sie doch sündig ist und reuig auf Gottes Gnade angewiesen. Wie schmerzt die Spannung zwischen der eigenen Gerechtigkeit, auf die man hinweisen darf, und der Gerechtigkeit Gottes, die man vergeblich erwartet hat: „was hat es genützt denen, die einsichtig waren und nicht in Eitelkeit wandelten, wie die übrigen Völker, die dich fürchteten; sie sind dahingerafft und auch um ihretwillen ist nicht Erbarmen über Zion“ (B 14, 5); man hat den Bündnissen geglaubt und im Gesetzesstreben sich abgemüht, und doch ist der Lohn ausgeblieben (E 3, 33 und 5, 29; cf oben). Bei aller vorhandenen Gerechtigkeit aber tut dennoch Buße not. Wie groß ist die Skala der Gefühle hierfür! Erst werden Buße und Hoffnung schlicht als notwendige Bedingungen des ewigen Lebens ausgesprochen (H 40, 9). Dann bittet das Gebet um Erbarmen und betont in demselben Atem die Tatsache, daß man an den Bundesvorschriften festhält (B 48, 18 f.). Endlich ringt sich aus dem Herzen, das vielleicht am ernstesten und eifrigsten strebt, der Seufzer los: „wir, die wir das Gesetz empfangen haben, müssen wegen unserer Sünden verloren gehen, samt unserem Herzen, in das es getan ist“ (E 9, 36)¹. Einst hatte man sich auf das Gericht gefreut, und jetzt die zitternde Angst! Immer hatte man die Gerechtigkeit Gottes bekannt und hält auch jetzt an diesem Bekenntnis fest trotz alledem; aber die Angst vor dem Gericht und die Hoffnung auf Leben schaffen das Vertrauen auf die Gnade Gottes. Die Gerechten, deren Werke im Himmel bewahrt sind, werden zwar aus eigenen Werken Lohn empfangen; „du aber bist, gerade weil wir Sünder sind, der Barmherzige genannt. Denn gerade weil wir nicht Werke der Barmherzigkeit haben, wirßt du, wenn du einwilligst, uns zu begnadigen, der Gnädige heißen“ (E 8, 31 f.). Die Stimmung mag schwanken zwischen Trauer und Freude aus Anlaß der Notlage; sie mag schwanken bei den Berechnungen des Heils zwischen dem mühsamen Ersinnen und Erstreben des Heils und der inneren

1) cf auch B 3,1 „o Herr, eine Seele in Angst und ein Geist voller Kummer schreit zu dir. Höre, o Herr, und erbarme dich, denn wir haben gesündigt wider dich“.

Ruhe, die es in den mystischen Erlebnissen bereits schaut und zeitweilig hat; sie mag schwanken bei dem Hoffen auf individuelle Erlösung zwischen dem Bewußtsein der eigenen Gerechtigkeit und dem Schuldgefühl in feinsten Selbstprüfung; immer bleibt das sichere Vertrauen auf das Endheil. Die Stimmung des Glaubens wird wiedergegeben durch die umschreibenden Synonyma. Es ist ein sich zu Gott wenden (H 46, 6 f)¹, ihn anbeten (H 62, 9), rühmen, danken, preisen (H 63, 5 f), nicht verleugnen (H 67, 8), verehren (B 44, 7 f), den Verheißungen nicht widersprechen (E 5, 29). Oder es ist ein sich unterwerfen (B 48, 18 f), Werke der Gerechtigkeit tun (H 98, 12), das Gesetz nicht vergessen (B 44, 7 f), Zuchtlosigkeit austreiben (E 7, 114). D. h. es ist bekennen und gehorchen und in beider Hinsicht ein Wissen (Tugend der Weisheit B 51, 7), daß Gott und seine Heilsgüter vorhanden sind und daß man sich durch Glauben Lohn verdient. Die Stimmung zwischen dem vertrauensvollen Hoffen und diesem Glauben ist eine völlig andere.

Auch die Gewißheit des Hoffens wird in steigendem Maße subjektiv. Früher ist die Hoffnung objektiv mit Gottes Verheißung und eigener Heilserfahrung begründet. Diese Momente bleiben wohl (cf E 7, 119 u. a.); aber die Apokalyptik hat eine viel bessere Garantie in der Ekstase, in welcher die Heilsgüter geschaut werden (H 103, 1 f u. a.); ihre Objektivität wird subjektiv gewiß. Weiterhin lag früher die objektive Gewißheit in der Zugehörigkeit zum Volke Israel: dadurch hatte man ja Anteil an der Erwählung, am Bund, Gesetz, Kult u. s. w. Gewiß bleiben diese gegebenen Güter auch jetzt noch Garanten der Hoffnung, z. B. B 48, 22 („auf dich vertrauen wir, da dein Gesetz bei uns ist“, „ein Volk, ein berühmter Name, ein Gesetz, ein Gott“). Aber wiederum wird der objektive Charakter umgebogen und subjektiviert; nicht der Besitz an sich garantiert, sondern das entsprechende Verhalten; denn an eben derselben Stelle wird zwischen die Aufzählung der objektiven Garantien die Bedingung eingeschoben: „wir wissen, daß wir nicht fallen, solange wir an deinen Bundesvorschriften festhalten“. Was man früher als selbstverständlich erwartete, das wird jetzt als entscheidend betont: das

1) Sich stützen ist synonym dem vorangehenden Hoffen.

Halten des Gesetzes. Endlich tritt ein neues Heilsmoment hinzu: die Gnade Gottes, ebenso gewiß wie seine Treue und Gerechtigkeit¹; aber auch die Gnade ist ins Subjektive hineingezogen, sie gilt dem Einzelnen nur unter der Voraussetzung der Buße. So verbindet sich aufs engste das objektive mit dem subjektiven Moment: man wird gerettet durch seine Handlungen und durch seine Einsicht (V 51, 7); durch Gesetz halten, Bündnisse anerkennen, Gebote glauben, Werke vollbringen (E 7, 24); bei alledem aber durch Barmherzigkeit und Gnade Gottes (E 8, 31 f u. a.). Das Heil also ist zwar objektiv verbürgt; aber recht eigentlich macht sich der Mensch selbst seines Heils gewiß durch Gerechtigkeit und Glauben. Die erworbene und erstrebte Gerechtigkeit erhält Lohn: das ist die allgemeine, selbstverständliche und sicherste Gewißheit des Hoffens und Glaubens im Spätjudentum. Daneben treten Buße und auch Glaube als Gründe der Heilsgewißheit auf (H 40, 9; 46, 6 f u. a.). In dieser Nebeneinanderstellung liegt kein Widerspruch; denn eine wesentliche Seite des Glaubens ist, daß man sich dem Gesetz Gottes unterwirft (V 54, 5 cf oben). So kann bald dieses Gesetzesstreben bald jenes bußfertige Bekennen die Heilsgewißheit subjektiv konstituieren. Von hier aus allein ist die eigenartige Formel zu verstehen: die Menschen werden gerettet „um ihrer Werke willen oder des Glaubens, den sie bewahrt“ (E 9, 7) neben der anderen Formel: sie werden gerettet, wenn „sie Werke haben und Glauben an den Allerhöchsten“ (E 13, 23). Das Glauben erscheint als Addition zu den Werken oder als ihr Ersatz, in beiden Fällen also unterschieden von ihnen. Es scheint nur so. Das zweite Glied der zweiten Formel redet deutlich von der einen Seite des Glaubensbegriffs, vom Bekennen; so muß auch das zweite Glied der ersten Formel verstanden werden. Die beiden ersten Glieder der Formeln beziehen sich dagegen auf die andere Seite des Glaubensbegriffes, auf die des Gehorsams. Was sonst vereint ist, Glaubensgehorsam und Glaubensbekenntnis, wird hier zerlegt. Diese Zerlegung mag durch den Gedanken veranlaßt sein, daß es im Gericht eigentlich nicht auf die Willigkeit des Gehorsams, sondern auf den Erweis des Gehorsams ankommt; oder durch den andern, daß das immer

1) „Wir sind nicht wert, Erbarmung zu erfahren, aber was wird er für seinen Namen tun, der über uns ausgesprochen ist.“ E 4, 24 f.

stärkere Gefühl der Unvollkommenheit Buße und Bekenntnis als Ersatz oder Ergänzung der Werke wertet. Immer ist das Glauben eine Leistung, die Lohn erwirbt. Die objektiven Heilsgüter, ob sie durch die Tradition der Väter oder die Verheißungen Gottes verbürgt sind, ob sie im Besitz der Gemeinde oder des Einzelnen sind, ob sie im Himmel hypostasiert und in der Ekstase geschaut sind, immer werden sie recht eigentlich erst im Glauben gewiß und kommen nur durch diese Vermittelung für das hoffende Vertrauen in Betracht. Das Glauben kennt objektive Heilsgewissheiten, das Hoffen hat recht eigentlich nur subjektive Heilsgewissheit.

In der paranetischen Literatur mögen die Bücher der Jubiläen und die Psalmen Salomos [und das Buch Tobit¹⁾] als charakteristische Quellen für „Hoffen“ und „Glauben“ durchmustert werden.

Jubiläen:

- 14, 6 (cf Gen 15, 6) „Abraham glaubte Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet.“
- 17, 15 ff Abraham „sei gläubig in allem, was er mit ihm rede, und daß er Gott liebe und in aller Bedrängnis gläubig sei . . .“ (Mastema, Fürst der Finsternis, sagt zu Gott:) „du wirst erkennen, ob er gläubig ist“ . . . „In allem, worin er ihn versucht hatte, war er als gläubig erfunden und seine Seele war nicht ungeduldig gewesen und er hatte nicht gezaudert, es zu tun“ (d. h. Isaaks Opferung) „denn er war gläubig und gottliebend.“
- 19, 8 f (Abraham wurde) „als gläubig (und) geduldigen Geistes erfunden.“
- 20, 9 „verehrt den höchsten Gott und betet ihn an immerdar und hofft auf sein Antlitz zu jeder Zeit und übt Recht und Gerechtigkeit vor ihm, damit er an euch Gefallen habe und euch seine Barmherzigkeit gewähre und für euch herabkommen lasse Regen des Morgens und des Abends und segne alle eure Arbeit.“

1) In Tobit kommt das Wort Hoffen überhaupt nicht vor; das Wort Glauben nur 2,14 und 6,18, nicht im religiösen Sinne (ich glaubte ihrer Erzählung nicht; ich glaube, du wirst von ihr Kinder haben). Damit scheidet Tobit für die Übersicht der Stellen zwar aus, aber es wird sonst herangezogen werden.

22, 22 „Für alle, die Götzen anbeten, und für die Verhassten (Verstockten) ist gar keine Hoffnung im Lande der Lebenden, sondern in die Unterwelt werden sie hinabsteigen, und zu dem Orte des Gerichts werden sie gehen und sie haben kein Andenken auf der Erde.

31, 32 (Jakob sagt:) „Jetzt weiß ich, daß ich eine ewige Hoffnung habe und auch meine Kinder vor dem Gott aller“¹.

Psalmen Salomos²:

5, 11 „Wer ist des Armen und Dürftigen Hoffnung, wenn nicht der Herr?“

5, 14 „Wessen Hoffnung auf dich geht, der hat keinen Mangel an Gaben.“

6, 5 „Jedes Begehren einer auf ihn hoffenden Seele erfüllt der Herr.“

8, 31 „Auf dich steht unsere Hoffnung, Herr.“

9, 10 „Wir hoffen auf dich, daß du unseren Herzen Erleichterung schaffst.“

15, 1 „Auf die Hilfe des Gottes Jakobs hoffte ich und ward errettet. Denn Hoffnung und Zuflucht der Armen bist du, o Gott.“

17, 3 (und die folgenden Stellen von der messianischen Hoffnung:)
„Wir hoffen auf Gott, unseren Heiland. Denn die Macht unseres Gottes (währet) ewig mit Erbarmen. Und das Königtum unseres Gottes (besteht) ewig über die Völker durchs Gericht.“

17, 33 „Denn er (der mess. König) verläßt sich nicht auf Rosse und Reiter und Bogen. Auch sammelt er nicht Gold und Silber zum Krieg. Und auf die Menge setzt er nicht seine Hoffnung für den Tag der Schlacht.“

17, 34 „Der Herr selbst ist sein König, die Hoffnung dessen, der durch Hoffen auf Gott stark ist.“

17, 36 „Er ist rein von Sünden, daß er herrschen kann über ein großes Volk.“

1) Nicht hierher gehört 43, 24, wo „glauben“ nicht im religiösen Sinne steht: „ihr Vater glaubte es (die Botschaft) ihnen nicht“.

2) Das Wort glauben steht nur einmal, und zwar im nicht religiösen Sinne: 4, 15 der Pharisäer sündigt insgeheim, weil er sich ungesehen glaubt.

17, 37 „Denn Gott hat ihn stark gemacht am heiligen Geist.“

17, 39 „Sein Hoffen ist auf den Herrn.“

So gering die Zahl dieser Stellen, so gering ist auch sonst überhaupt der Ertrag dieser Schriften für die Frage nach dem Verhältnis von Hoffen und Glauben. Das liegt an der Art dieser Literaturgattungen, welche (legendarisch, poetisch, didaktisch) ich hier als mehr oder weniger paränetisch zusammenfasse. Immerhin ist einiges deutlich. Das Hoffen ist auch hier Vertrauen, aber nicht ein eigentlich eschatologisches, sondern ein vorwiegend derzeitiges; soweit es endzeitig ist, hat es Diesseitscharakter. Als Vertrauen ist das Hoffen deutlich an Stellen wie J. 20, 9; Ps. 6, 5; 17, 39 u. a. Die Hoffnung steht auf den Herrn (Ps. 8, 31); sie verläßt sich auf den Herrn (Ps. 17, 33 u. a.). Das Objekt des hoffenden Vertrauens ist allgemein der Herr (J. 20, 9; Ps. 5, 11; 8, 31 u. a.); als Helfer (Ps. 15, 1; 17, 34 u. a.); als Erlöser (Ps. 17, 3). Speziell sind es derzeitige Güter, die man erhofft (Ps. 6, 5; 5, 14 keinen Mangel; 15, 1 Rettung aus Drangsal; J. 20, 9 Regen, und Segen für die Arbeit; auch geistiger Art Ps. 9, 10 Erleichterung des Herzens). Die endzeitigen Güter werden auf Erden gedacht: der Messias und das Königtum Gottes (Ps. 17, 3 u. 36) und die Ewigkeit derjenigen Güter, welche schon gegenwärtiger Besitz sind: Sabbath (J. 2, 33), das Zehntengesetz (J. 13, 26), Beschneidung (15, 34); Laubhüttenfest (16, 29), der Bund (15, 11), der Besitz des Landes (15, 10 u. 34; 25, 17). Auch der Segen Jakobs, der von einer ewigen Hoffnung für sich und seine Kinder redet, geht im Zusammenhang auf das Diesseits (J. 31, 32). Demnach wird die Hoffnung auf ewiges Leben auch an den Stellen, wo der Sinn nach dem Wortlaut undeutlich ist, von den meisten auf das Diesseits bezogen (J. 22, 22 u. a.; Ps. 13, 11). Einen eigenartigen eschatologischen Ausblick eröffnet die Stelle J. 23, 31 „ihre Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viel Freude haben; und sie werden erkennen, daß es Gott ist, der Gericht hält und Gnade übt an allen . . , die ihn lieben“. Wie der Verfasser die Existenz des Geistes in seiner Trennung von seinem Körper sich denkt, wird nicht gesagt. Die Objekte des Hoffens erscheinen zum Teil auch als Objekte des Glaubens; so besonders die ewig bleibenden Güter; zu ihnen tritt im Gebiet des Glaubens

vor allem die Vergeltung im Gericht (Ps. S. 2, 34: „... daß er scheide zwischen Frommen und Gottlosen; den Gottlosen ewig vergelte nach ihren Werken und des Frommen sich erbarme gegenüber dem Druck des Gottlosen“). Auch hier ist das Glauben seinem Wesen nach Bekennen und Sich-Unterwerfen. Denn das Glauben ist ein Verehren und Anbeten (S. 20, 9 u. 22, 22), und die Furcht des Herrn (PsS. 3, 12 u. a.)¹; Gläubige und Gottlose werden einander gegenübergestellt (ebenda u. PsS. 13, 11). Vor allem aber ist das Glauben ein Akt des Gehorsams², was an Abraham als Vorbild des Glaubens deutlich wird. Er ist gläubig, weil er auf das Wort gehorcht, es mit der Tat erweist und in Versuchungen getreu und geduldig bleibt (S. 17, 15 f). Insofern ist das Glauben ein verdienstliches Werk: es macht gerecht (S. 14, 6). Das Wesen des Hoffens ist hier ein anderes als in der apokalyptischen Literatur, das des Glaubens ist dasselbe.

Die Stimmung des Hoffens ist auch hier die bleibende, in sich gewisse Zuversicht; das Hoffen ist eben Vertrauen. Das aber ist hier charakteristisch, daß die eigentliche Spannung fehlt. Das Hoffen ist mit der Furcht des Herrn motiviert (also Glauben Voraussetzung und Motiv des Hoffens), und im übrigen sehr nüchtern: „die Gerechten denken allezeit des Herrn“ (PsS. 3, 3; cf Jub 20, 9 hoffet auf sein Antlitz zu jeder Zeit); „wohl denen, die den Herrn rechtschaffen fürchten“ (PsS. 14, 23). Überall wird das Hoffen im schlichten Ton der Erfahrung, des Vertrauens, der Gewißheit ausgesprochen, ohne Gott zu bestürmen. Es widerspricht nicht dem bleibenden, ruhigen Vertrauen, (es zeigt sich gerade darin) wenn die Seele die Notwendigkeit der Bekehrung fühlt, Reue über Sünde und Schuld empfindet cf Jub 5, 17 f „wenn sie sich zu ihm in Gerechtigkeit bekehren, so wird er alle ihre Vergehen vergeben und alle ihre Sünden vergeben. Es ist geschrieben und angeordnet: er wird barmherzig sein gegen alle, die sich von aller ihrer Verschuldung einmal im Jahr bekehren“. PsS. 9, 6 f „wem willst du gnädig sein, Gott, wenn nicht denen, die den Herrn anrufen. In seinen Sünden sprichst du den Menschen frei, wenn er bekennt und beichtet. Denn Scham liegt auf uns und unsern Gesichtern ob alledem. Gerechte segnest du

1) cf PsS. 2, 36 ein Anrufen.

2) Erweis der Liebe Tob 13, 12 u. a.; Dienst PsS. 16, 4.

und rügst nicht ihre Sünden und deine Güte (waltet) über reuigen Sündern“. Man vergleiche nur einmal diese Bekenntnisse mit denen aus Baruch und Esra, die oben zitiert sind; dort das Zittern und die Qual des geängsteten Herzens, und hier die Ruhe der Seele, die das Gesetz kennt, und sich darum pflichtschuldigst „einmal im Jahr befehrt“. Diese nüchterne Art macht es, daß die Stimmung im Hoffen hier eine ähnliche wird wie im Glauben.

Was endlich die Gewißheit betrifft, so spricht die unmittelbare Gewißheit, welche zum Hoffen als Vertrauen gehört, aus so schlichten Worten wie diese: wir rufen dich an, und du wirst uns erhören. Zu den Daten, welche die objektive Gewißheit konstituieren, gehören die Offenbarungen und Verheißungen in der Geschichte der Väter (Ps S. 9, 10 u. a.), die Erwählung und die Nachkommenschaft Abrahams (Ps S. 3, 9, Jub 2, 20); der Name Gottes, den sie tragen, daß sie sein Erbe und erstgeborener und einziger Sohn sind (*πρωτοτοκος, μονογενης* J. 2, 20, Ps S. 18, 4; 14, 5 u. a.) und Söhne des Bundes (J. 15, 26; Ps S. 17, 15); dazu tritt in charakteristischer Weise der schlichte Ausdruck, daß die Frommen zu Gott gehören: Gott und Israel gehört in Ewigkeit zusammen (J. 15, 32) „du bist unser Gott und wir sind dein“ (Ps S. 9, 8f). Die reale Präexistenz der Heilsgüter ist auch hier der Grund dafür, daß man auf ihren Endbesitz hofft. Aber der Unterschied im literarischen Charakter bedingt es, daß bei den Apokalyptikern die im Himmel hypostasierten Heilsgüter, welche man schaut, hier bei den paränetischen Werken die in der Geschichte Israels erfahrenen Heilsgüter, die man in der Überlieferung hat, in den Vordergrund treten. Die subjektive Gewißheit stützt sich auf die Lage und auf das Verhalten der Frommen. Auf die Lage; denn die Armen und die Dürftigen erlangen das Heil (Ps S. 5, 11; 15, 1 u. a.); und die Leiden sichern das Heil: die Frommen schont der Herr, darum tilgt er ihre Übertretungen durch Züchtigungen (Ps S. 13, 10). Auf das Verhalten, und zwar auf Buße, Glauben und Werke, welche alle drei den gleichen Charakter der Leistungen tragen. Wer seine Sünde erkennt, der betet: Gott, reinige Israel auf den Tag des Erbarmens (Ps S. 18, 5; ähnlich 7, 6; J. 1, 15 u. a.). Das Glauben bekennt die Heilsgüter und unterwirft sich der Tora. Der Fromme übt Recht und Gerechtigkeit. Alle drei Leistungen

rechnet Gott als Gerechtigkeit zu. In den Jub erscheint Abraham als Vorbild des Glaubens, welches Grund und Bedingung des Hoffens ist; in den Ps. ist der Messias¹ selbst ein Vorbild im Hoffen auf den Herrn.²

Es mögen hier anhangsweise die Stellen folgen, auf welche oben aus Jesus Sirach verwiesen wurde. Das Hoffen ist wie das Sehen dargelegt; das Glauben wandelt sich ein wenig. Es ist bei Jesus Sirach mehr πιστος ειναι, mehr von der Eigenschaft gesagt, die man bewahrt (Zuverlässigkeit, Treue), als von der Tätigkeit, die man ausübt.³

1) πιστος κυριον 17,36; 18,8.

2) Dieser Konzeption scheint mir die rabbinische Literatur am nächsten zu stehen. Wo das Gesetz im Zentrum der Frömmigkeit steht, da ist das Hoffen ein Vertrauen darauf, daß der gerechte Gott demjenigen das Heil schenkt, welcher nach dem Gesetz gerecht ist. Die Stimmung ist Gesetzesdienst; die Gewißheit gründet sich auf das Gesetz und seine Erfüllung. Die Tora, der Kult und das Priestertum Levis garantieren das Heil; „durch Tora, Gottesdienst und wohlthätige Handlungen“ (welche gelegentlich an die Stelle der Sühnopfer treten) „besteht die Welt“. „Wohlthätigkeit und Menschentiebe“ sind Fürsprecher und Sühnmittel. Wenn die Israeliten nur zwei Sabbathe halten nach Vorschrift, so werden sie sofort erlöst. Natürlich treten andere Momente dazu. Die Erlösung in der Endzeit hängt von denselben 5 Ursachen ab wie die aus Ägypten: Not, Buße, Verdienst der Väter, Gottes Barmherzigkeit, und Fülle der Zeit. Büchtigungen sühnen mehr als Opfer und erwerben sicher das Heil. Ob Buße absolut nötig ist, bleibt unsicher; denn nicht sie, sondern Gottes Gnade sichert objektiv das Heil. Gott ist der Vater im Himmel, und die Israeliten sind Königs-kinder. Wenn die Heilsgewißheit in der apokalyptischen Literatur eine reflektierte und gespannte ist, und die in der paränetischen mehr eine naive, so ist sie in der rabbinischen mehr eine vermessene. Nur ein Wort über das Glauben sei aus der rabbinischen Literatur des Spätjudentums hier zitiert, um ein Doppeltes zu zeigen: welche Bedeutung allmählich das Glauben gewann und wie es doch den Charakter der Leistung behielt. In Mechilta heißt es: „Sie glaubten an den Ewigen und an Moses seinen Knecht“. Groß ist der Glaube, den die Israeliten an den glaubten, welcher sprach und die Welt ward. . . So findest du, daß Abraham, unser Vater, nur durch das Verdienst des Glaubens, den er an den Ewigen glaubte, diese und die zukünftige Welt ererbt, wie es heißt (Gen 15,6) „Und er glaubte an den Ewigen, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit“. . . Zum Lohne dafür, daß unsere Väter an den Ewigen glaubten, waren sie würdig, daß der hl. Geist auf ihnen ruhte. . . Wie heißt es von den Männern des Glaubens: „Öffnet die Tore, daß eingehe ein gerechtes Volk, das Glauben bewahrt“ (Jes 26,2). Durch dieses Tor gehen alle Männer des Glaubens ein. . . Und es steht geschrieben (Hab 2,4): Der Gerechte wird durch seinen Glauben leben“.

3) Doch 12,10 vertraue nicht deinem Feinde u. a. Häufig im nicht religiösen Sinne: 22,23; 27,16 u. a.

Beides geht natürlich ineinander über; durch bekennen und gehorchen¹ bewährt man Treue. So heißt es z. B. 2, 6f: „sei ihm treu und er wird dir vergelten; mache gerade deine Wege und hoffe auf ihn. Die ihr den Herrn fürchtet, erwartet seine Barmherzigkeit; und weicht nicht, damit ihr nicht fallet. Die den Herrn Fürchtenden, seid ihm treu, und nicht bleibt euer Lohn aus. Die ihr den Herrn fürchtet, hoffet zu Gütern und zu dauerndem Frohsinn und Erbarmen . . . Wer war dem Herrn treu und wurde zuschanden? Wer blieb in seiner Furcht und wurde verlassen?“ Das Treusein zeigt sich im Bekennen (Gottesfurcht) und Gehorchen (seine Wege gerade machen und nicht weichen).

14, 21 „sei treu in dem Herrn und bleibe in deinem Werk.“

45, 16 „der Prophet . . ward in seiner Treue erfunden, treu seines Gesichtes“.

49, 10 Die Gebeine der 12 Propheten grünen an ihren Orten, trösteten Jakob und *ελυτρωσατο αυτους εν πιστει ελπιδος*, kann weder heißen „in Vertrauen auf Hoffnung“, noch „in Vertrauen, das in Hoffnung besteht“, sondern im Zusammenhang nur: „in Hoffnungstreue (Zuverlässigkeit)“.

Aus der philosophischen Literatur seien Weisheit und IV Makkabäer herangezogen.

Weisheit

2, 22 „Noch hoffen sie (nichts hoffen die Ungerechten) einen Lohn des heiligen Wandels“ (im Himmel).

3, 2 „Nach dem Wahn der Unverständigen scheinen sie (die Seelen der Gerechten) tot zu sein. Und ihre Demütigung wird für ein Unglück gehalten. Auch wenn sie nach der Anschauung der Menschen gestraft wurden, so war doch ihr Hoffen ganz von Unsterblichkeit erfüllt (cf 2 Mk 7,9; 23, 36). Denn als ein wenig Gezüchtigte werden sie große Wohltaten erfahren. Denn Gott hat sie nur geprüft.“

3, 9 „Die Gläubigen werden in Liebe bei ihm bleiben. Denn Gnade und Erbarmen wird seinen Auserwählten.“

3, 11 „Wichtig ist die Hoffnung solcher“ (welche Weisheit und Zucht verachten).

1) 15, 15: *συντηρησεις εντολας και πιστιν ποιησαι ευδοκias*.

- 3, 14 „Ihnen (den Gesezestreuen) wird des Glaubens außerlesener Gnadenlohn (*χαρις*) zuteil.“
- 3, 18 „wenn sie jäh dahinsterven, so haben sie keine Hoffnung“ (nämlich die Kinder der Abtrünnigen).
- 5, 15 f „Die Hoffnung der Gottlosen ist wie vom Winde dahingetragene Spreu. Die Gerechten aber leben in Ewigkeit und in dem Herrn ist ihr Lohn.“ (Reich der Herrlichkeit.)
- 12, 2 (Gott erinnert an Fehler) „damit sie, von Schlechtigkeit befreit, an dich glauben, o Herr.“
- 12, 19 „Deine Söhne sind mit froher Hoffnung erfüllt, daß du im Fall von Versündigungen Ruhe gewährst.“
- 13, 10 „Beklagenswert sind, und auf tote Dinge setzen ihre Hoffnung die, welche Werke von Menschenhänden ihre Götter nannten.“
- 15, 6 „Liebhaber des Bösen und würdig solcher (eitler) Hoffnungen sind sowohl die Verfertiger (als auch die Anbeter von Götzenbildern).“
- 15, 10 „Billiger als Staub ist seine Hoffnung.“
- 16, 29 „Die Hoffnung der Undankbaren wird wie winterlicher Reif dahinschmelzen.“

IV Makkabäer¹

- 7, 19 (wer sich um Frömmigkeit in Gesezestreue kümmert) „nur der ist imstande, über die Triebe des Fleisches zu herrschen, im Glauben, daß man, wie auch unsere Väter, Abraham, Isaak und Jakob, Gott nicht stirbt, sondern Gott lebt.“ (Völlig ebenso 16, 25, wo es statt „im Glauben“ *ειδοτες* heißt.)
- 7, 21 f „Wer gottesgläubig ist, und weiß, daß es Glückseligkeit ist, um der Tugend willen zu dulden . . .“
- 11, 7 (Leben in den Gesezen der Tugend verdient Ehre bei Menschen,) „wenn anders du ein Gefühl für die Sehnsuchtsgedanken des Menschen und eine Hoffnung auf ein Heil bei Gott hättest.“
- 16, 22 „Ihr, die ihr denselben Glauben an Gott habt (wie Abraham und Daniel), seid nicht betrübt.“ Denn das wäre doch unvernünftig, sich auf die Frömmigkeit zu ver-

1) nicht religiös glauben = denken, meinen, für etwas halten 1,8; 2,13; 5,19 u. 25; 9,7 u. 30.

stehen und doch unfähig zu sein, den Leiden Widerstand zu leisten."

17, 2 „Den Adel des Glaubens erweisen."

17, 4 „Ist dir doch die Hoffnung auf Gott, die dich ausharren ließ, verbürgt."

Das Hoffen ist wiederum ein Vertrauen und zwar eschatologischer Art, es geht auf das Leben nach dem Tode (W 3, 2 f; IV M 11, 7). Aber im Unterschied von dem der Apokalyptiker steht es nur unter individuellem Interesse und wird anders begründet: die Seele geht bei dem Tode direkt zu Gott, weil sie unsterblich ist (W 2, 23)¹. Das Glauben ist auch hier ein Bekennen, besonders in bezug auf das Dogma der Unsterblichkeit (3. B. IV M 7, 19; W 3, 2), und ein Gehorchen (W 3, 9 u. 14)². Vor allem aber ist das Glauben ein Wissen, und dieses Wissen um Gott ist die Wurzel der Unsterblichkeit. „Dich kennen ist die vollkommene Gerechtigkeit, und deine Macht wissen ist die Wurzel der Unsterblichkeit" (W 15, 3). Diese Nuancierung im Glaubensbegriff fand sich schon gelegentlich in der andern Literatur, hier aber wird sie charakteristisch. Damit hängt zusammen, daß hier die Wichtigkeit des Glaubens ganz außerordentlich steigt. Für die Heilsgewißheit ist es nicht mehr ein (subjektiver) Grund neben andern, sondern der letzte und entscheidende. Darum ist es auch so nötig, zu sehen, wie dieses Glauben objektiv verankert ist. Das geschieht in der göttlichen Weisheit. Sie ist nach den bekannten Stellen 7, 25 f; 9, 4 f eine Hypostase: sie ist ein Hauch der Macht Gottes und ein klarer Ausfluß aus der Herrlichkeit des Allherrschers; sie ist ein Abglanz ewigen Lichtes, ein fleckenloser Spiegel des göttlichen Wirkens und ein Abbild seiner Güte; sie vermag alles; sie ist die Weisigerin des göttlichen Thrones; sie war bei der Schöpfung zugegen; sie gibt sich in die heiligen Seelen. Wenn der heilige Geist eine Menschenseele gereinigt hat

1) Daneben finden sich Stellen, welche von diesem oder jenem Stück des überkommenen eschatologischen Schemas sprechen z. B. von einem Endgericht, bes. auch von der Sammlung der Zerstreuten, an der die Diaspora stark interessiert war. Diese Stellen klingen mehr wie ein überkommenes Dogma.

2) So dürfte auch W 12, 2 zu verstehen sein; denn die Schlechtigkeit, die dem Glauben gegenübersteht, ist die Sünde, welche Gott nicht bekennt und gehorcht.

(I, 5), dann kommt sie in die Seele hinein (I, 4) und zwar auf das Gebet hin (R. 9). Neben diesem wichtigsten Punkt erscheint es ziemlich unwichtig, daß die übrigen Momente der Gewißheit fast dieselben geblieben sind. Das Heil ist objektiv gewiß für das Volk, weil es heilig (W 10, 15) und Gottes Sohn ist (W 18, 13) usw., und für den einzelnen, weil Gottes Gerechtigkeit vergilt und lohnt (W 2, 22) und seine Treue und Gnade und Barmherzigkeit auf seine Auserwählten schaut (W 3, 9 u. 14). Subjektiv wird das Heil erworben und bedingt durch Gerechtigkeit (W 5, 16), heiligen Wandel (W 2, 22), Leiden (W 2, 22), Weisheit und Zucht (W 3, 11), Buße (W 12, 19), Selbstbeherrschung (IV 7, 21 f; 11, 7), ausharrende Treue (IV 16, 22; 17, 4). Das Hoffen ist froher Zuversicht (W 12, 19); ist Sehnen (IV 11, 7); ist dankbar (W 16, 29); harrt im Leiden geduldig aus (IV 17, 4). Und dieses hoffende Vertrauen ist auch hier fest und unwandelbar: „trotz unserer Sünden sind wir doch dein“ (W 15, 2). In IV Maß ist das Glauben freilich nicht ein Wissen geworden und nicht in göttlicher Weisheit verankert; es ist mehr Leistung geblieben. Aber es beginnt auch hier, in das Zentrum der Frömmigkeit zu rücken als ihr charakteristischer Zug: IV 16, 18—23.

Dieser Literaturgattung gliedert sich Philo ein. Ihn zu übergehen, ist wegen seiner Bedeutung für das Neue Testament unmöglich; die einzelnen Stellen über Hoffen und Glauben aus seinen Werken voranzustellen, führt zu weit. Nur die allerwichtigsten Worte über das Wesen der Hoffnung seien hier angeführt¹. Gott hat die Hoffnung dem Menschen eingepflanzt als Quelle der verschiedenen Lebensbetätigungen², z. B. des Geschäftsmannes auf Gewinn. Meistens werden irdische Güter als Objekte genannt z. B. Genuß von Gütern, Freiheit von Strafe, Kindersegen, Krankenheilung, Sieg in der Schlacht u. a. Die Hoffnung auf Glückseligkeit führt ihre Anhänger zur Philosophie, um das Wesen der Dinge zu schauen und das Handeln der Vollkommenheit anzupassen. Viele aber sind andere Wege gegangen; Beifall verdient nur der, welcher seine Hoffnung auf Gott setzt als

1) De Abrahamo Mangel 2, Cohn I 97 f und de praemiis Mangel 410, Cohn 386 f.

2) *ελπίς η πηγή των βίων.*

UNT: Pott '14

den Urheber seines Entstehens¹. Als Typ dieser Menschen erscheint Enos. Denn nur der ist ein Mensch, der das Gute erwartet und auf gute Hoffnungen sich stützt. Enos „hoffte auf (ἐπι τον πατερα) den Vater und Schöpfer des Alls (LXX hochil statt huchal) und das ist das Buch der Schöpfung des Menschen“ (1 Mos. 4, 26 und 5, 1). So ist die Hoffnung das der Menschenseele eigentümlichste², der Beginn und darum das Wesen der Frömmigkeit, der Mensch seinem Wesen nach hoffnungsfroh (ευελπις). Die Hoffnung hat Gott den Menschen eingesät, damit sie ein Trostmittel eingepflanzt hätten³. Die Hoffnung ist die Motivkraft der Ethik; sie steht wie eine Torwächterin an der Pforte der im Innern thronenden Tugenden⁴; sie ist wie eine Verkehrsstraße, die den Weg zum Genuß der Güter bahnt, ja sie antezipiert den Genuß derselben⁵. Sie ist also Tugendstreben und Güterstreben zugleich. Die höchste Hoffnung hofft auf Gott⁶, auf Erkenntnis Gottes⁷ und Anteil an seiner Unsterblichkeit⁸. Das Hoffen ist also eschatologisch und philosophisch. Wenn auch ελπις fast immer das Hoffen ist, so steht doch sowohl bei dem irdischen wie bei dem religiösen Hoffen ελπις wiederholt vom Hoffungsgrund; so z. B. de mundi opifice S. 37 und de Josepho S. 56 u. a. Dem Hoffen auf Gott wohnt eine Art Gewißheit ein, weil Gott den Menschen seine Offenbarungen schenkt, damit sie guter Hoffnung bleiben⁹. Enos ist wie sein Name sagt, der unvollkommene Mann, der wohl in guten Hoffnungen strebt, aber sie nicht erreichen kann. Über Henoch, dem Repräsentanten der Reue, und Noah, dem der Gerechtigkeit, führt Philo hinauf zu dem Dreigestirn der Männer, welche das Glauben symbolisieren, Abraham, Isaak und Jakob.

1) ο αναθεις την ελπιδα θεω ως αιτιω της γενεσεως αυτης; ibidem: επι θεον ελπίζειν.

2) το οικειοτατον ανθρωπινης ψυχης.

3) συμφυες.

4) ελπιδα επι θυραις οια πυλωρον η φουσις ιδρυσατο βασιλειων των ενδων αρετων.

5) αρχη μετουσιας αγαθων ελπις.

6) της μεγαυτης ελπιδος τον θεον: de sacrificantibus M 258.

7) Moses darf nicht hoffen, Gottes Wesen oder das seiner Gewalten je zu erkennen. De monarchia M 219.

8) De humanitate M 386.

9) De Abrah S. 9.

Nur wenige Worte über das Glauben. Auf 1. Mos. 15, 6 hin wird ausgeführt, daß man nur auf das vertrauen kann, was wirklich fest, wahr, dauernd, kräftig ist. „Ein wahres und sicheres Gut ist demnach allein das Vertrauen auf Gott (*η προς τον θεον πιστις*)“; es enthält: Trost des Lebens, Erfüllung guter Hoffnungen, Erkenntnis der Gottesverehrung, Besitz der Glückseligkeit, in jeder Hinsicht eine Veredlung der Seele, die sich fest auf den Urheber aller Dinge stützt, der alles vermag und das Beste will. Wer auf andere Dinge vertraut, hegt Mißtrauen gegen Gott; wer aber jenen Dingen mißtraut, der vertraut auf Gott¹. Das Vertrauen auf Gott ist die Königin der Tugenden²; es ist eine Kraft³; die edelste Stütze des Seelenlebens ist der für uns notwendige Glaube an den ewig lebendigen Gott⁴. Wer es nicht hat, kann nicht in den Hafen einlaufen und nicht sicheren Anker in der Wahrheit finden⁵. So hat Abraham zuerst an Gott geglaubt (1 M. 15, 6), weil er zuerst den festen und unerschütterlichen Glauben⁶ hatte, daß es eine oberste Ursache gibt. Glauben ist die höchste Wissenschaft, die vom Dasein Gottes⁷.

Philos Frömmigkeit⁸ ist Sehnen nach Erlösung, also Hoffen. Dieser Charakter entspricht der allgemeinen religiösen Richtung seiner Zeit; die besondere Art kommt aus seiner Individualität. Er ist Philosoph; sein Sehnen geht nicht nur auf Erlösung aus der Vergänglichkeit des Lebens (*αφθαρσια*), sondern auch auf Erlösung aus der Unvollkommenheit menschlichen Erkennens (*γνωσις*); diese zweifache Erlösung findet er bei Gott; sein Hoffen geht auf

1) *πληρωμα χρηστων ελπιδων* . . , *ευσεβειας γνωσις* . . , *ευδαιμονιας κληρονομιας* . . . *ψυχης εν απαι βελτιωσις επηρεουμενης τω παντων αιτω*: de Abrah M 38.

2) *η προς το ον πιστις η βασιλις των αρετων*: ebenda.

3) *πασα η δυναμις εν μονω τω πιστευειν θεω κειται* vita Mosis M 116.

4) *το καλλιστον ερεισμα της ψυχης την περι του ζωντος αι-θεου προσηκουσαν υποληψιν*; *ερεισμα* wiederholt-pistis cf Anm 1. Also ist *pistis* diejenige Funktion, welche den lebendigen Gott als real annimmt. Dieser Annahme wird Festigkeit (*ερεισμα*) zugeschrieben M 192.

5) *μη ποτε ενομιμασθαι βεβαιως αληθεια δυναμενοι* ebenda.

6) *ακλινη και βεβαιαν εσχεν υποληψιν (!) ως εστιν εν αιτιω το ανωτατω* . . . De nobilitate M 442 cf Anm 4.

7) *επιστημη* de justitia M 360 u. a.

8) Vergl. die vorzügliche Darstellung von Windisch: Die Frömmigkeit Philos Leipzig, Hinrichs 1909.

Gemeinschaft mit Gott. Er ist Mystiker; die Bezogenheit auf Gott bedeutet ihm Abkehr von der Welt und darum liegt das letzte Ziel seines Hoffens im Jenseits; doch mit der eigentlichen Eschatologie hat er nichts zu tun; die Apokalyptiker schauen in der Ekstase die eschatologischen Güter, welche im Himmel aufbewahrt bleiben; er hat, was er hofft, im ganzen Verlauf des mystischen Erlebens Gottes, welches in der Ekstase nur seine Höhepunkte hat; so ist ihm Diesseits und Jenseits wie Anfang und Ende, wie Vorstufe und Vollendung. In der Mystik verbindet sich ihm Hoffen und Glauben. Er ist philosophischer Mystiker: Gott wohnt in der Seele des Weisen¹. Dieses mystische Erlebnis vollzieht sich in drei Stufen: im Begreifen des Daseins Gottes, im Begegnen mit seinen Hypostasen, endlich im Schauen seiner selbst. Auf allen drei Stufen ist m. E. deutlich, daß Hoffen und Glauben insofern eins sind, als sie beide Vertrauen sind, und insofern verschieden, als Hoffen ein Sehnen und Streben ist, Glauben aber den durch Sehnen und Streben erzielten Zustand der Seele bezeichnet.

Das Hoffen ist seinem Objekt nach ein Sehnen nach Erlösung, Gotteserkenntnis, Unsterblichkeit, Gemeinschaft mit Gott; nach Gottähnlichkeit (*ποθος ομοιοτητος*), nach Ruhe (*ημερια*) und Festigkeit (*στασις*), nach Weisheit (*ερος σοφιας*). Das Glauben andrerseits ist ein Zustand (*διαθεσις*), ein Gebundensein an Gott, Sich-Festgestellthaben, Sich-Stützen (*υπερεισασθαι και στηρισθαι* Mangen 2, 413, 15), Stehen bei Gott (*στασις* 1, 409, 36). Was das Hoffen verlangt, das hat also das Glauben. Hier zeigt sich deutlich die enge Verwandtschaft von Hoffen und Glauben. Die bleibende Stimmung des Frommen ist durch alle Phasen des religiösen Erlebnisses hindurch Hoffnungsfreudigkeit (*ευελπιστια* de fuga et inventione 96, Ausgabe Cohn-Wendland). Daneben werden eine Reihe von einzelnen Stimmungen auf das eine und auf das andere bezogen und oft bleibt unsicher, von wem sie ausgesagt sind. Besonders Festig-

¹) Philo, Ausgabe Mangen 428. Indem er sich auf Lev 26,12 bezieht zeigt er, wie er die nationalen Hoffnungen zu individuellen macht. Reste nationaler Hoffnung sind wie ein Fremdkörper, der in Rücksicht auf die Bibel erhalten ist; sie werden möglichst spiritualisiert und allegorisiert.

keit (*ασφαλεια* u. a.), Freude (*χαρα*)¹, Frohsinn und Freimut (*ευθυμια, παρρησια*). Die Gewißheit beider ist die Zuverlässigkeit Gottes (*πιστος θεος*) und das individuell-mystische Erleben Gottes.

Näher erkennt man das Verhältnis von Hoffen und Glauben, wenn man die drei Stufen des Gotterlebens verfolgt. Es entspricht der intellektualistischen Art Philo, daß zunächst das Hoffen auf Einsicht abzielt; es führt zur Erkenntnis der Unzuverlässigkeit, Ungewißheit und Vergänglichkeit der unsichtbaren Welt; sodann weckt es, als Frucht dieser Erkenntnis, Sinnesänderung (*μετανοια*) und Glauben (*πιστις*). Beides gehört eng zusammen. Das Glauben ist nämlich negativ ein Absehen von sich und der Welt, und positiv ein durch Gottes Offenbarungen gewirktes Gebundensein an ihn, der Zustand dessen, der sich auf Gott gegründet hat und stützt². In diesem Glauben hat Abraham eine Anweisung zum Leben, eine Erfüllung herrlicher Hoffnungen, eine Besserung der Seele; er ist in ihm zum Leben erweckt und hat Gemeinschaft mit Gott und Anteil an seiner Unsterblichkeit³. Am Beispiel des Moses veranschaulicht Philo die 2. Stufe: wenn eine Seele geduldig und sehnsüchtig wartet, so begegnet ihr Gott in seinen Hypostasen (E-W. de somniis 1, 119). Nur um so mehr sehnt sich der Fromme, Gott selbst zu schauen; Jakob ist Repräsentant der 3. Stufe: er war *ορων θεον* (de somniis 1, 232—40); in diesem Schauen kommt das Glauben zu seinem Ziel⁴. Das Hoffen ist also auf allen Stufen ein Vertrauen auf Offenbarungen und höhere Begegnungen Gottes; indem es solche

1) Abrahams und Saras Lachen (Gen 17,17; 18,12) ist beides zugleich, festes und freudiges Hoffen und Glauben, (M 1,602 f) cf Schlatter: Glaube im NT S. 77.

2) Von Abraham: *οτι γαρ μαλιστα εγνω, τοτε μαλιστα απεγνω εαυτον, ινα τον προς αληθειαν οντος εις ακριβη γνωσιν ελθη* E-W de somniis 1,60. Weitere Zitate Windisch S. 23 f. Zum Verhältnis von Hoffen und Glauben cf *τους ερωτι σοφιας θεω πεπιστευκotas* M 1,475.

3) Windisch S. 26 u. 34 f. Vergl. auch das Folgende. Anders de Abrah, wo Abraham, Isaak und Jacob die drei Männer sind, denen Gott in Offenbarungen begegnet, und mit deren Namen er den eigenen Namen verbindet; ihr Volk heißt „Israël“ = Gott sehend (in sonderbarer Etymologie).

4) Die *πιστις* zur *στασις* cf E-W: De Abrahamo 57—59; de posteritate Caini 13.

erlangt, wird es zum Glauben, das wieder neues Hoffen weckt. Da die ekstatischen Erlebnisse auch im frommsten Leben momentan sind, so bleibt das Hoffen, bis es durch den Tod Gott hat und schaut. Das Glauben ist schon auf der ersten Stufe seinem vollen Wesen nach vorhanden, ein Vertrauen auf den Gott, den man erlebt und hat; es erhebt sich in der Ekstase zu dem Gipfel, der in dem diesseitigen Leben erreichbar ist¹. Der zentrale Zug philosophischer Frömmigkeit, das Erleben Gottes, bedingt das negative und passive Moment im Glaubensbegriff. Das Glauben sieht ganz von sich ab und wird von Gott gewirkt, von seinen Offenbarungen, seinen Begegnungen und seinen Vergnadigungen in der Ekstase. Dies Vornwägen der Passivität ist charakteristisch für Philo's Frömmigkeit².

Endlich wende ich mich den kanonischen Psalmen zu. Es ist schon oben erwähnt, daß sie ja nicht eigentlich zur spätjüdischen Literatur gehören. Aber die Psalmen wurden im Kult des Spätjudentums gesungen und sind das beste Zeugnis für die Volksfrömmigkeit jener Zeit. Schon deswegen müssen sie herangezogen werden, wo hier das Hoffen in seiner Relation zum Glauben in jener Zeit untersucht werden soll. Besonders aber leisten sie uns dadurch einen wichtigen Dienst, daß ein Vergleich des Urtextes mit den Septuaginta (LXX) den Sinn feststellt, den das Wort *ἐλπίζειν* in der Erbauungsliteratur jener Zeit hatte. In dem Werk Hatch und Redpath: a concordance to the Septuagint, Oxford 1897³ sind alle Stellen übersichtlich zusammengestellt, an denen das Wort *ἐλπίζειν* in den Psalmen sich findet. Es fragt sich nun, welche hebräischen Synonyma mit *ἐλπίζειν* hier wieder gegeben werden und in welcher Konstruktion.

1) Das ist das eigentliche Wesen des Glaubens bei Philo. Daneben ist es ziemlich unwichtig, daß das Glauben auch ein Bekennen ist, nämlich Gottes als des wahrhaft Seienden, und ein Gehorchen, nämlich der Fromme glaubt dem Gesetz, welches er als Weisheits- und Tugendlehre deutet. So erscheint gelegentlich das Glauben als eine Tugend, etwa als Treue, und als Fundament aller Tugenden. Aber das eigentliche Glauben bei Philo ist nicht moralischer Art, und darum keine verdienstliche Leistung, sondern intellektueller Art, eine Erkenntnis Gottes als des wahrhaft Seienden bis hinauf zum Schauen Gottes.

2) Philo negiert die Zuversicht auf das Ich intellektuell, nicht moralisch; sein Glauben ist das eines Gerechten, nicht eines Gottlosen (R 4,5, cf Schlatter S. 81 f.)

3) Die dortige Zählung passe ich der in unseren Bibelausgaben üblichen an.

I. batach

1. mit be, wiedergegeben durch

a) επι mit Aff.

- 9, 11 ἐλπισταῶσαν ἐπὶ σε
 21, 8 ὁ βασιλεὺς ἐλπίζει ἐπὶ κυρίον
 32, 10 τὸν δὲ ἐλπίζοντα ἐπὶ κυρίον ἐλεος κυκλώσει
 37, 3 ἐλπίσον ἐπὶ κυρίον
 40, 4 καὶ ἐλπιοῦσιν ἐπὶ κυρίον
 41, 10 εἴ οὐκ ἐλπισταί¹
 52, 10 ἐλπιστα ἐπὶ τὸ ἐλεος τοῦ Θεοῦ
 55, 24 ἐγὼ δὲ ἐλπῶ ἐπὶ σε
 62, 9 ἐλπίσατε ἐπ' αὐτὸν πᾶσα συναγωγὴ
 62, 11 μὴ ἐλπίζετε ἐπ' ἀδικίαν
 78, 22 οὐδὲ ἐλπισαν ἐπὶ τὸ σωτήριον αὐτοῦ
 84, 13 μακάριος ἄνθρωπος ὁ ἐλπίζων ἐπὶ σε
 91, 2 ὁ Θεὸς μου, ἐλπῶ ἐπ' αὐτόν
 112, 7 ἐτοιμὴ ἡ καρδία αὐτοῦ ἐλπίζειν ἐπὶ κυρίον
 115, 9—11 οἶκος Ἰσραὴλ ἐλπίσεν ἐπὶ κυρίον
 οἶκος ἀσέβων ἐλπίσεν ἐπὶ κυρίον
 οἱ φοβούμενοί τὸν κυρίον ἐλπίσαν ἐπὶ
 κυρίον
 119, 42 ὅτι ἐλπιστα ἐπὶ τοὺς λόγους σου

b) επι mit Dat.

- 13, 6 ἐγὼ δὲ ἐπὶ τῷ ἐλεεί σου ἐλπιστα
 22, 5 ἐπὶ σοὶ ἐλπίσαν οἱ πατέρες ἡμῶν . . .
 22, 6 ἐπὶ σοὶ ἐλπίσαν καὶ οὐ κατήσχυνθησαν
 26, 1 ἐπὶ τῷ κυρίῳ ἐλπίζων
 28, 7 ἐπ' αὐτῷ ἐλπίσεν ἡ καρδία μου
 44, 7 οὐ γὰρ ἐπὶ τῷ τοξῷ μου ἐλπῶ
 56, 12 ἐπὶ τῷ Θεῷ ἐλπιστα
 118, 9 ἡ ἐλπίζειν ἐπ' ἀρχουσιν²
 143, 8 ἐπὶ σοὶ ἐλπιστα

1) Der Aff. steht wegen des Relativs voran.

2) B. 8 ist parallel B. 9. In B. 8 u. B. 9 steht im ersten Glied chasah, im zweiten batach, beide Male mit be. In LXX B. 8 zweimal πεποιθεναι mit Aff.; B. 9 zweimal ἐλπίζειν, erst mit Aff. dann mit Dat. Im Urtext also sind die beiden Verse identisch und die Synonyma sind auf je zwei Versglieder verteilt; umgekehrt sind in LXX die beiden letzten Verse dadurch differenziert,

c) *εν* mit *Dat.*33, 21 *εν τω ονοματι τω αγιω αυτου ηλπισαμεν*¹56, 5 *εν τω θεω ηλπισα*²2. mit *el*, wiedergegeben durcha) *επι* mit *Aff.*4, 6 *ελπισατε επι κυριον*86, 2 *τον ελπιζοντα επι σε*b) *επι* mit *Dat.*31, 7 *εγω δε επι τω κυριω ηλπισα*56, 4 *εγω δε ελπιω επι σοι*3. mit *al*, wiedergegeben durcha) *επι* mit *Aff.*37, 5 *ελπισον επ αυτον*³b) *επι* mit *Dat.*31, 15 *εγω δε επι σοι ηλπισα*

4. absolut

22, 4 *... ηλπισαν και ερρυσω αυτους*⁴27, 3 *εγω ελπιζω*⁵II. *chasah*1. mit *be*, wiedergegeben durcha) *επι* mit *Aff.*5, 12 *παντες οι ελπιζοντες επι σε*18, 3 *ελπιω επ αυτον*18, 31 *υπερασπιστης εστι παντων των ελπιζοντων
επ αυτον*25, 20 *ηλπισα επι σε*31, 20 *εξειργασω τοις ελπιζουσιν επι σε*⁶34, 9 *μακαριος ανηρ ος ελπιζει επ αυτον*

daß die beiden Synonyma auf je einen Vers verteilt sind. Nach dem Urtext kann man Zuflucht nur bei Gott suchen im Unterschied vom Vertrauen auf Menschen; nach dem Text der LXX kann man Zuflucht suchen und Vertrauen setzen sowohl bei (bzw. auf) Gott wie Menschen. Vielleicht ist aber diese Nuancierung nicht von LXX beabsichtigt.

1) W 18 u. 22 ist jachel le mit *ελπιζειν επι* mit *Aff.* übersetzt.

2) Im Refrain identisch mit 56, 12 *επι τω θεω*.

3) cf W 3 *batach* mit *be*, *επι* mit *Aff.*

4) cf 22, 4 im ersten Glied *be* und *επι* mit *Dat.*

5) LXX *εν ταυτη* ist allzu wörtliche Übersetzung statt „dabei“ = trotzdem.

6) A *σοι*.

34, 23 ου μη πλημμελησουσι παντες οι ελπίζοντες
επ αυτον

37, 40 οτι ηλπισαν επ αυτον

64, 11 ελπει επ αυτον

118, 9 ελπιζειν επι κυριον¹

b) επι mit Dat.

7, 2 κυριε ο θεος μου, επι σοι ηλπισα

16, 1 οτι επι σοι ηλπισα

31, 2 επι σοι ηλπισα

71, 1 επι σοι κυριε ηλπισα

141, 8 επι σοι ηλπισα²

144, 2 επ αυτω ηλπισα

2. absolut

17, 7 ο σωζων τους ελπίζοντας³

36, 8 εν σκεπη των πτερυγων σου ελπιουσιν

57, 2 εν τη σκια των πτερυγων σου ελπιω

91, 7 υπο τους πτερυγας αυτου ελπεις

III. jachel

1. mit le, wiedergegeben durch

a) επι mit Aff.

31, 25 (piel) παντες οι ελπίζοντες επι κυριον

33, 18 (piel) οι οφθαλμοι κυριου επι τους ελπίζον-
τας επι το ελεος αυτου

33, 22 (piel) καθαπερ ηλπισαμεν επι σε⁴

42, 6 + 12; 43, 5 (hiphil): ηλπισον επι τον θεον

69, 4 (piel) απο του ελπιζειν επι τον θεον μου

130, 6 (hiphil) ηλπισεν η ψυχη μου επι τον κυριον

147, 11 (piel) εν πασι τοις ελπίζουσιν επι το ελεος
αυτου

b) επι mit Dat.

38, 16 (hiphil) επι σοι κυριε ηλπισα

c) εις mit Aff.

119, 114 (piel) εις τους λογους σου ηλπισα

1) cf im 2. Glied batach be επι mit Dat.

2) B¹ S¹ σε.

3) LXX add επι σε.

4) Δ σοι.

Zuflucht suchen und sich bergen (chasah); warten und harren (jachel); daneben als abwälzen (galal); fest verbinden, aus Liebe anhängen (chaschaq be); erwartend ausschauen (sabar). In aller Mannigfaltigkeit drücken sie immer das eine aus: ein festes Vertrauen¹. Näher interessiert vor allem die Konstruktion mit *be*. Sie drückt stets die engste, innigste Verbindung aus; ruhig und getrost in Gott sein, Gott anhaften (batach); in Gott sich bergen (chasah); in Liebe an Gott hängen. Man erwartet griechisch: *ev* (bzw. *eis*). Obgleich nun diese Konstruktion mit *be* die häufigste ist (46 mal), und obgleich die Präposition *ev* in der Koine die beliebteste ist und statistisch ihr *eis* folgt; so ist die Wiedergabe von *be* durch *ev* (bzw. *eis*) peinlichst vermieden. Für diese Erscheinung sehe ich den einfachsten Grund darin: *be* = *ev* schien mystischen Sinn zu haben und so sollten die Stellen nicht verstanden werden. Diese Annahme dürfte durch einen Blick auf die beiden einzigen Stellen bestätigt werden, an denen *be* mit *ev* wiedergegeben ist; 56, 5 *ev tw θεω* im Refrain parallel mit 56, 12, wo *επι tw θεω* steht, und 33, 21 *ev tw ονοματι*, was rein lokal verstanden werden muß (cf 36, 8; 57, 2). Diese Annahme wird weiter bekräftigt durch die Wiedergabe von *el*. Man erwartet *προς* oder *eis* von der Richtung und *επι* oder *ev* von der Ruhe; unter 8 Stellen ist *el* nur einmal mit *eis* übersetzt (145, 15), wo jeder mystische Sinn ausgeschlossen ist. Diese Annahme wird endlich vergewissert durch die Erwägung, daß, sobald bei Paulus das mystische Verbundensein mit Gott ausgedrückt werden soll, *ev* und *eis* steht. Weiterhin interessiert der Gebrauch von *επι*. Diese Präposition hat die mannigfachen feinen Differenzen hebräischer Konstruktion verschlungen. Meistens (44 mal) drückt es die Verbindung mit Gott aus; sodann die bloße Objektbezeichnung (10 mal); mindestens 5 mal die Richtung und höchstens 3 mal den Grund. Es wird daher nicht richtig sein, im NT *επι* mit Dat. stets mit „auf grund von“ zu übersetzen. Dabei wird *επι* mit Aff. konstruiert, wenn ein Verhalten, mit dem Dativ, wenn ein Verhältnis ausgedrückt werden soll. Gewöhnlich

1) Daher wundert es auch nicht, daß Ps. 118, 8 f *επιζηειν* mit *πεποιθεναι* identifiziert wird. Die Sicherheit eignet also keineswegs nur dem *πιστειν* (aman), sondern ebenso sehr dem *επιζηειν*.

wird der Akkusativ (in Befolgung des Urtextes) dem Verbum nach, der Dativ ihm vorangestellt.

Schon die eine Tatsache, daß in den meisten Psalmen *ἐλπίζειν* die Wiedergabe von *batach* ist, beweist, daß auch hier Hoffen identisch ist mit Vertrauen. Aber es hat nicht eschatologischen Sinn. Mögen einzelne Psalmen eschatologisch sein und in andern sich eschatologische Motive finden; im allgemeinen ist das Heil, welches sie in dem vielfachen Elend erwarten, ein diesseitiges. Irdische Güter werden für die Gegenwart erhofft: keinen Mangel (34, 23), Wein und Korn und alles, was das Herz erfreut (4, 6), langes Leben (21, 8), besonders Rettung aus Krankheit (22, 5), Rettung vor dem Feind (13, 6; 25, 2; 37, 3f und viele andere), Rettung vor dem Tode (33, 21 u. a.). Und ebenso geistige Güter: Gottes Güte (31, 20), Erbarmen (37, 18), Verheißungen (118, 114), gelegentlich auch Vernichtung der Heiden und ihrer Götter, Sammlung Israels und Weltherrschaft.

Die Stimmung ist durch die Synonyma deutlich: der Einsame und Elende, Arme und Notleidende ist getrost und ruhig in seinem Gott; der Verfolgte und Verspottete birgt sich in den Schutz Gottes; im Kummer über Gottes Zögern harret das Herz auf Gottes Hilfe; im Gefühl der Unschuld wendet es sich an Gottes Gerechtigkeit und im Gefühl der Schuld erbittet es seine Vergebung. Wohl wechseln auch hier die mannigfachen Stimmungen. Aber es ist weniger die Spannung zwischen widersprechenden Empfindungen, wie bei den Apokalyptikern; das angstvolle Gebet geht besonders am Psalmesluß in freudvolle Zuversicht über.

Die Gewißheit Gottes, seiner Hilfe und Erhörung, wird in schlichter Weise ausgesprochen. Die Bedingungen sind die altbekannten: daß man in Gott fest ist, d. h. ihn glaubt (78, 22; 31, 25 u. a.) und sich ihm unterwirft (32, 10) in Gehorsam und in Treue (44, 7; 84, 13 u. a.); daß man auf seine eigene Gerechtigkeit und Redlichkeit (55, 24; 112, 7 u. a.) oder aber auf Buße und Glaube, ganz selten auf gesetzmäßige Opfer (4, 6) verweisen kann. Objektiv gewiß machen, wie immer, Gottes Name und Eigenschaften (31, 7; 33, 21; 62, 11; 115, 9f u. a.), seine Taten an den Vätern (22, 5; 44, 7) und im bisherigen Leben des Frommen (9, 11; 27, 3; 21, 8 u. a.). Ganz eigenartig aber werden sehr oft diese Gründe der Gewißheit Gott vorgehalten als Motive,

weswegen er helfen und heilen müsse. Dieser Eigenart ordnen sich Reflexionen ein über die Kürze des Lebens: wer kann Gott noch in der Hölle preisen? Das Streben des Menschen und die Hilfe des Herrn treten fast unter den Gesichtspunkt gegenseitiger Möglichkeit: Gott ist zur Hilfe des Frommen da und der Fromme zum Lobpreis Gottes. Sachlich wichtiger ist die Relation von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit. Die menschliche sieht man nicht in pharisaisch-rabbinischer Weise in der peinlichen Beobachtung des Gesetzes und in der Beteiligung am Kult, sondern darin, daß man Gott das Herz schenkt, von Herzen dankt, Nächstenliebe, Redlichkeit und Treue übt. Dafür erwartet man Gottes Gerechtigkeit als Hilfe und Rettung in diesem Leben. Noch gibt es kein Jenseits für den Einzelnen, welches die Antinomien zwischen gut und elend lösen könnte; es gibt nur ein ewiges Leben für das Volk; und schon ist der Einzelne zu sehr Individualist geworden, als daß er sich noch mit dem Gedanken der gliedlichen Gemeinschaft mit dem Volke trösten könnte. Man verlangt nicht viel. Nur keinen Tod auf dem Krankenbett! „Man will nur einmal Gott schauen, einen Strahl seiner Gnade haben, der als Absolution gilt, das Gewissen des Angefochtenen beruhigt und seine Unschuld der Welt objektiv dartut. Das wird Rechtfertigung genannt!.“ Und wenn doch das letzte sichtbare Heil, das eine äußere Erleben, ausbleibt? Dann gewinnt doch der Fromme in einzelnen Psalmen es über sich, an dem inneren Gefühl der Gemeinschaft mit Gott festzuhalten und erlebt darin seine Heilsgewißheit: Ps 73, 23 f. Der fromme Psalmist braucht nicht eschatologische Heilsgüter in der Ekstase zu schauen; er braucht keinen Unsterblichkeitsglauben, gleichviel in welcher Begründung; er hat Gott, er fühlt Gott, er ist in sich Gottes gewiß. Das engste Verbundensein mit Gott, die innigste Beziehung auf Gott, das in und bei Gott leben, das ist das Vertrauen der Psalmen, die Vorstufe zur neutestamentlichen Mystik.

In Ansehung der Objekte, der Stimmung und der Gewißheit läßt sich in den Psalmen nur schwer zwischen Hoffen und Glauben unterscheiden².

1) Wellhausen: *Israelitische und jüdische Geschichte*, 2. Aufl., S. 209.

2) cf. z. B. Stade-Bertholet: *Bibl. Theologie des NT*. II 237.

Zusammenfassung des I. Kapitels.

Das Hoffen ist in den apokalyptischen und philosophischen Schriften ein festes eschatologisches Vertrauen. In der Apokalyptik entwickelt sich das Interesse aus dem nationalen am irdischen Reich in der Endzeit durch das universale an den beiden Aonen zum individuellen an der eigenen Seele im himmlischen Leben; die philosophischen Schriften zeigen fast nur dies individuelle Interesse. Dieses Hoffen auf ein jenseitiges Leben des Einzelnen führt in der apokalyptischen Literatur durch den Gedanken eines jüngsten Gerichts zur Vorstellung von einer körperlichen Auferstehung; in der philosophischen aber entsteht es aus der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Das Glauben ist in der Apokalyptik ein Bekennen und Gehorchen, in der philosophischen Literatur ist es das zwar auch, aber nur insofern, als sich darin ein Wissen um Gott und die Unsterblichkeit zeigt; dort ist es mehr ein Bekennen traditioneller Dogmata, hier mehr eine Weisheitslehre; dort und hier Grund und Bedingung des Hoffens. Nur bei Philo ist das Objekt des Hoffens die Erlösung aus der Vergänglichkeit und Unvollkommenheit des Erkennens zur Gemeinschaft mit Gott; das Hoffen ist Sehnen und Streben nach ihr und das Glauben der durch von Gott geschenkte Erkenntnis jeweils erreichte Zustand mystischer Gemeinschaft mit Gott; also nicht mehr nur eschatologisch.

Die Stimmung ist in der Apokalyptik eine zwischen entgegengesetzten Gefühlen aufs äußerste gespannte, doch in allen Spannungen, in allen Spekulationen, in allen Selbstanalysen bleibt das Vertrauen fest. In den philosophischen Schriften ist sie viel weniger differenziert, als Sehnen und Harren und Suchen gezeichnet, welches unwandelbar zuverlässig bleibt. Speziell bei Philo ist die Stimmung Freude (εὐελπιστία), welche durch das Erleben Gottes hervorgerufen wird.

Die Gewißheit hat in der Apokalyptik darin ihre Eigenart, daß sie die objektiven Heilsmomente subjektiviert: die im Himmel hypostasierten Heilsgüter, sofern der Seher sie in der Ekstase schaut; die ersonnenen Heilsgüter, Bund, Gesetz, Kultus, sofern das Leben des Frommen ihnen entspricht; die Gnade Gottes, sofern man sich durch Buße ihrer würdig erweist. Diese Momente werden in den philosophischen Schriften zwar auch geltend gemacht; aber letztlich gibt Gewißheit nur das Glaubenswissen, welches in der

einen göttlichen Hypostase, in der Weisheit, verankert ist. Nur bei Philo wieder liegt die höchste Gewisheit nicht nur in der Ekstase des Menschen oder in den Hypostasen Gottes, sondern in dem mystischen Erleben Gottes, in allen seinen Phasen: der Weise hat Gott.

Auf der spätesten Stufe der Apokalyptik nähert sich das Glauben dem Vertrauen, sofern es sich auf Gottes Gnade bezieht. In der Weisheitsliteratur gewinnt es stark an Bedeutung, am meisten bei Philo; bei ihm ist es eine durch Gottes Offenbarungen, Begegnungen und Selbstmitteilungen bewirkte Erkenntnis und Hingabe des Menschen an Gott, ein Korrelat des Hoffens, ein Vertrauen¹.

In den „paränetischen“ Schriften und den Psalmen ist das Hoffen auch ein festes Gottvertrauen, aber für die nahe Zukunft, also ein derzeitiges, und sofern es wirklich einmal auf die Endzeit geht, gewöhnlich ein diesseitiges. Das Glauben ist auch ein Bekennen und Gehorchen und als solches Grund und Bedingung des Hoffens. Aber in den „paränetischen“ Schriften ist es mehr im pharisäischen Sinn gedacht, Beobachten des Gesetzes und Beteiligung am Kult; in den Psalmen ist die Auffassung eine innerlichere, Gott das Herz schenken, redlich und liebevoll sein; das Glauben nähert sich dem Hoffen, wird Vertrauen. Dort ist die Stimmung schlicht und nüchtern, hier so mannigfach und bewegt, daß sie an die der Apokalyptiker erinnert, aber aus allem Pessimismus ringt sich die Freude hier durch, daß Gott die Zuflucht der Frommen ist. Die Daten, welche objektive Heilsgewisheit bieten, sind die Offenbarungen und Taten Gottes in der Geschichte Israels und die früheren Erfahrungen des Frommen; daneben treten die subjektiven Bedingungen: die Lage und das Verhalten des Frommen. Schon sehen die paränetischen Schriften die sicherste Bürgschaft in der Zusammengehörigkeit mit Gott: Du bist unser Gott und wir sind dein. Darüber hinaus erreicht in den Psalmen der Fromme unmittelbar für sich selbst die Heilsgewisheit in dem innerlichsten Gefühl des Verbundenseins mit Gott. Diese Gewisheit braucht keine Ekstase und keinen Unsterblichkeitsglauben; sie ist auch nicht philosophisch vermittelt; aber sie bleibt rein subjektiv.

1) In ähnlicher Weise gewinnt, wie erwähnt, in der rabbinischen Literatur das Glauben an Bedeutung, wenn es auch hier den Charakter der Leistung bewahrt.

II. Die Darstellung.

Kapitel 2: Das Hoffen im Hebräer-, 1. Petrus-, Kolossierbrief.

I. Der Hebräerbrief.

A. Konstruktion:

ἐλπίζειν II, 1.

ἐλπίς abs. 3, 6; 6, 11 u. 18; 7, 19; 10, 23.

πιστεύειν abs. 4, 3; *οτι* II, 6.

πίστις abs. 4, 2; 6, 12; 10, 22 u. 38 u. 39; II, 6 u. 7 u. 33^a
u. 39; 12, 2; 13, 7; II, 1 u. 3 u. 5 u. 7 u. 8 u. 9 u. 11
u. 13 u. 17 u. 20 u. 21 u. 22 u. 23 u. 24 u. 27 u. 28
u. 29 u. 30 u. 31.

επι mit Aff. 6, 1.

B. Bedeutung:

Das Hoffen in Beziehung zum Glauben (Glauben ein Moment
im Hoffen).

1) im allgemeinen: das Wesen des Christentums 7, 19; 10, 23.

2) im besonderen: die Aufgabe des christl. Lebens 3, 6; 6, 11.
das Hoffnungsgut des Christentums 6, 18;
II, 1.

Das Glauben in Beziehung zum Hoffen (Glauben ein Moment
im Hoffen).

1) als das Moment des Anfangs 4, 2 u. 3; u. 6, 1 (gläubig
werden).

2) als das Moment der Kraft 6, 12; 10, 22 u. 38 u. 39¹;
II; 12, 2; 13, 7 (gläubig sein).

Diejenige Schrift des NT in welcher der Begriff des Hoffens
eine Hauptrolle einnimmt, ist der Hebräerbrief. Hier findet sich
auch die einzige Stelle, welche das Hoffen in seinem Verhältnis

1) *οι πιστως* = Christen.

zum Glauben beschreibt: II, 1. Am praktischsten geht darum die Untersuchung über das Hoffen im NT von dieser Stelle aus. Dabei werden zunächst die beiden schwierigen Begriffe *ὑποστασις* und *ἐλεγχος* zu untersuchen sein.

Etymologisch ist *ὑποστασις* aus dem zu ihm gehörenden Verbum *ὑπιστημι* zu erklären. Dasselbe drückt zunächst (1) eine Tätigkeit aus: unterstellen, danebenstellen, entgegenstellen, und bewahrt auch im Medium mit den intransitiven Zeitformen des Aktivs diese Bedeutung: sich unterziehen¹, auf sich nehmen, etwas unternehmen, sich widersetzen, sich etwas vorstellen, einbilden, annehmen (nicht erst bei den Späteren, sondern schon Soph. Ai. 1070); sodann (2) das Produkt der Tätigkeit: unter einem stehen; abgeleitet: niedersinken. Niemals hat es den Sinn einer Eigenschaft, etwa tapfer sein. Demgemäß erwartet man für das Substantiv *ὑποστασις* zunächst (1) die Bedeutung der Tätigkeit, das Unterstellen, das Entgegenstellen; sodann (2) die des Produktes der Tätigkeit: a) die Grundlage, welche untergestellt ist (Unterbau, Bodensatz, Grundgedanke, Annahme), b) das Wesen, welches der Erscheinung entgegengestellt ist (Substanz); nicht etwa die Bedeutung einer Eigenschaft. Dasselbe gilt von allen stammverwandten Worten; sie alle bezeichnen primär die Tätigkeit, sekundär das Produkt derselben. So *στασις* Stellen und Stehen (Bestand, Aufruhr); *ἀποστασις* Abstehen und Abstand (Abfall); *διαστασις* Auseinanderstellen und Entfernung (Zwietracht); *ἐκστασις* Herausstellen und Verückung usw.²

Sprachgeschichtlich ist indessen die primäre Bedeutung, nämlich das Unterstellen, wie es scheint, nicht für *ὑποστασις* nachweisbar, sondern nur die sekundäre a) das Fundament, b) das Wesen. Daneben gewinnen die Lexika eine dritte Bedeutung: die einer Eigenschaft. Stephanus: *ab ea significatione τοῦ ὑπιστασθαι* qua respondet verbo subsistere ut sit quasi subsistentia quaedam animi: praesentia animi, fortitudo, audacia. Pape: „Auch die Eigenschaft, daß man sich unter eine Sache stellt, sich ihr unterzieht, Standhaftigkeit, Mut“. Will man den

1) Auch im Sinne von bestehen, z. B. Gefahren, denen man sich (immer wieder) entgegenstellt, statt zu fliehen.

2) Selbst *προστασις* ist doch nur scheinbar eine Eigenschaft: das Aussehen, worin man voransteht, oder der Schein, den man voranstellt.

Begriff *subsistentia* auf die Seele übertragen, so scheint es mir völlig willkürlich, die *subsistentia animi* ohne weiteres mit *fortitudo animi* zu identifizieren. Diese Deutung wäre nur dann anzuerkennen, wenn nachgewiesene Stellen unausweichlich zu ihr zwängen. Das Gegenteil ist der Fall. Von den beiden Stellen, welche die Lexika anführen, gehört die eine sicherlich nicht hierher: Pol. 4, 50, 10. Von der Zeit, mit welcher Pol. seine Darstellung beginnen will, sagt er: *καλλιστην υποστασιν υπολαμβανοντες ειναι ταυτην*. Diese Worte können unmöglich die Eigenschaft meinen, mit der er sich der Darstellung unterzieht; sondern nur die Grundlage, die er für seine Darstellung annimmt. Es bleibt also nur Pol. 6, 55, 2: Was die Angreifer des Horatius in Verwunderung versetzt, ist seine *υποστασις και τολμα*, mit welcher er zum Kampf stehen bleibt, sich immer wieder entgegenstellt. Wenn *υποστασις* die Eigenschaft der Tapferkeit (oder eine ähnliche) wäre, so würde der Zusatz *και τολμα* völlig überflüssig sein: vielmehr wird das Sichwidersetzen erklärt, indem das dazu treibende Motiv, die Kühnheit, hinzugefügt wird. Der Umstand, daß zum Widerstand leisten gewöhnlich Kühnheit gehört, macht noch nicht die Tätigkeit zu einer Eigenschaft. Soll hier die Kühnheit besonders hervorgehoben werden, so folgt daraus nicht, daß, wo es nicht geschieht, der Sinn des Wortes wechselt, und von dem der Tätigkeit etwa zu dem der Eigenschaft übergeht. So hat es genau denselben Sinn, wenn Josephus von den Zeloten schreibt *το αμεταλλακτον αυτων της επι τοιουτοις υποστασεως*¹ (antiq. 18, 1, 6; 24). In dankenswerter Weise hat Schlatter den Begriff *υποστασις* untersucht in: Der Glaube im NT³ 1905 S. 615 f. Auch er lehnt die sonst behauptete Bedeutung Zuversicht überall ab, und — abgesehen von den Stellen, wo *υποστασις* = *substantia* = *Wesen* ist — versteht er *υποστασις* an den oben erwähnten Stellen im Sinne von „Stehen, Bestehen“. Einmal aber ist dieser Sinn in der älteren Literatur für das Substantiv ebenso-

1) Wenn in diesem Zusammenhang auf den Gebrauch des entsprechenden Verbums verwiesen werden darf, so wird ihm bei Pol., Philo, Jos. sehr oft ein Adverb hinzugefügt, welches in verschiedener Weise die Eigenschaft dessen ausspricht, der sich entgegenstellt oder etwas auf sich nimmt. Das bestätigt, daß auch das Verbum nicht ohne weiteres den Sinn einer Eigenschaft ausdrückt, am allerwenigsten den bestimmten der Tapferkeit oder Zuversicht.

wenig nachgewiesen, wie derjenige des Sichentgegenstellens; und sodann ist das Bestehen oder Standhalten im Kampf begrifflich nicht zu trennen von dem Sichentgegenstellen. Sehe ich recht, so verharret Schlatter bei dem zuständlichen Begriff (Stehen statt Stellen), weil derselbe im Gebrauch der LXX mindestens überwiegt. Aber vielleicht findet sich doch auch hier der Begriff der Tätigkeit. Ich lasse darum zunächst hier alle Stellen folgen, an welchen die LXX das Wort *υποστασις* bringen, und zwar 5 Stellen über die Liste Schlatters hinaus.

1) = Cheled Ps 39, 6 *η υποστασις μου ωσει ουθεν ενωπιον σου*. Hier ist *υποστασις* = Lebenszeit, Lebensbestand, verglichen im Zusammenhang mit Hauch, Schattenbild; also soviel wie substantia. Und Ps 89, 48 *μνησθητι τις η υποστασις μου*. Auch hier wird der Lebensbestand — substantia — als vergänglich bezeichnet.

2) = jequm Dt 11, 6 *και πασαν αυτων την υποστασιν την μετ αυτων εν μεσω παντος ισραηλ*. (Die Erde verschlang sie) und alles, was zu ihrem Gefolge = Bestand gehörte inmitten von ganz Israel. Der Sinn ist nicht deutlich; dasselbe Wort steht nur Gen 7, 4 u. 23, LXX *αναστημα*.

3) = kenaah Jerem 10, 17 *συνηγαγεν εξωθεν την υποστασιν σου* raffe dein Bündel weg (das was sich zusammengezogen hat, Habe).

4) = moomad Ps 69, 3 (*ενεπαγην εις ιλιν βοθρου και ουκ εστιν υποστασις*) ich versinke im Schlamm, wo kein Grund (fundamentum) ist.

5) = massa Dt 1, 12 wie soll ich ganz allein tragen eure Last und eure „Bürde“ (*υποστασιν*) und eure Streitigkeiten! Das hebräische Wort heißt „das Tragen“ in weitaus den meisten Fällen, woraus sich natürlich für mehrere die Bedeutung Last entwickelt; daneben heißt es „das Erheben“, z. B. der Stimme (Gottes) oder des Herzens, wonach es sich sehnt. Immer drückt es eine Aktivität aus; so auch hier: wie soll ich es aushalten, eure Lasten und euch zu tragen und eure Streitigkeiten. Ja wenn die LXX die abgeleitete Bedeutung Bürde meinen würden, so würde sie die feine dreifache Abstufung des Sinnes verwischen und unlogisch die beiden ersten Worte einander fast gleich setzen. Hier wäre also *υποστασις* aktivisch das Sichunterstellen, Aufnehmen.

6 a) = hazzib 1. Sam 13, 21 *τω δρεπανω υποστασις ην η αυτη*. Die Übersetzung der LXX ist frei und unsicher. Den Urtext übersetzt Kaugsch: um den Dhsenstachel gerade zu machen. Jedenfalls ist es ein Infinitiv Hiphil, der durch *υποστασις* wiedergegeben wird. Also drückt auch hier das Substantiv eine Tätigkeit aus.

6 b) = huzab Nah 2, 8 *και η υποστασις απεκαλυφθη*. Der Text ist völlig verderbt und auch LXX unverständlich; geben sie das Hophal wieder?

6 c) = mazzab 1. Sam 13, 23: *και εξηλθεν εξ υποστασεως των αλλοφυλων*. 1. Sam 14, 4: *εις την υποστασιν των αλλοφυλων*; also „der hingestellte Posten“.

6 d) = mazzebah Ez 26, 11 *την υποστασιν της ισχυος σου επι την γην καταξει*: die Säulen deiner Kraft werden zu Boden sinken. Also: das, was aufgerichtet, hingestellt ist.

7) = sod Jerem 23, 22 *ει εστησαν εν τη υποστασει μου* Kaugsch: „hätten sie wirklich in meinem ‚Räte‘ gestanden“. Die Grundbedeutung des hebräischen Wortes ist transitiv das Sprechen; weiter die Beratung, dann der Kreis der Berater, endlich das beratene Geheimnis. Zu vergleichen ist Jer 23, 18, wo dasselbe hebräische Wort in LXX anders wiedergegeben wird: *τις εστι εν υποστηματι κυριου*. Wo Jeremiaß von wahren Propheten redet (B. 18), sagt er nach LXX, daß sie ein Kreis von Beratern sind, im Kreis der Beratung (*υποστημα* eigentlich das Lager) Gottes stehen. Wo er von falschen Propheten redet (B. 22), scheut er sich nach LXX, selbst für den irrealen Fall dasselbe Wort zu wählen, daß auch sie im Kreise von Beratern zu Gott gestanden hätten. Dann aber darf man nicht *υποστασις* mit der Bedeutung wiedergeben, die es mit *υποστημα* gemein hat, sondern nur mit der anderen, der aktiven: hätten sie wirklich einmal in einem Gespräch mit mir gestanden, mit mir gesprochen.

8) = rugamti Ps 139, 15 *η υποστασις μου εν τοις κατωτατω της γης*. Das Verbum im Pual wird substantivisch wiedergegeben.

9) = tochelet Ps 39, 8. Der Urtext drückt sicher das Hoffen aus. „Worauf harre ich, Herr? mein Hoffen gilt dir.“ Daß das hebräische Wort die Tätigkeit des Hoffens, und nicht das Hoffnungsgut, ausdrückt, folgt aus dem Kontext wie aus dem

Wort (cf Prov 10, 28; 13, 12; Klage. 3, 18). Es fällt auf, daß hier der Begriff Hoffen und B. 6 der Begriff Lebensdauer mit demselben griechischen Wort *υποστασις* in LXX übersetzt ist; nämlich hier in freier Wiedergabe *τις η υπομονη μου; ουχι ο κυριος; και η υποστασις μου παρα σοι εστιν*. Das Wort *υπομονη* gibt in LXX sehr vielfach das hebr. Verbum harren wieder und ist dann stets das Harren selbst, nicht die Eigenschaft der Geduld. Dann ist auch das parallele Wort *υποστασις* keine Eigenschaft, ebensowenig wie in B. 6. Doch bedeutet das Wort etwa nun in Analogie von B. 6 den Lebensbestand, den man als Hoffnungsgut ersehnt? Diese Annahme gibt nur einen erträglichen Sinn. Denn sie stellt zwei verschiedene Objekte zusammen: mein Harren ist der Herr und mein Lebensbestand ist bei dir. Auch würde man eine andere Präposition erwarten (*επι* oder *εν*, cf Micha 5, 6). Dagegen wird die andere Bedeutung (nämlich der Verbalbegriff Hoffen) nach dem hebr. Grundwort und nach dem Parallelwort im ersten Satzglied erwartet, und diese Fassung gibt einen guten Sinn. Mein Harren bist du, Herr; und darum ist die Stellung meiner Seele an deiner Seite. Nur das bleibt fraglich, ob „Stellung“ soviel ist wie „Stehen“ oder „sich stellen“ (meine Seele stellt sich zu dir). Daß *παρα* bei den Verben der Bewegung den Dativ bei sich haben kann, „immer mit Rücksicht auf die Ruhe, die das Ergebnis der Bewegung ist“, dafür gibt Pape Belege aus Xen., Plut. und Lucian. Für „Stehen“ spricht der fraglos überwiegende Gebrauch; für „Stellen“ der aktivische Sinn der hebr. Worte.

10) = tekunah Ez 43, 11 *διαγραφεις την υποστασιν αυτου* schreibe auf (die Gestalt des Tempels und) seine „Einrichtungen“.

11) = tiqwah Ruth 1, 12 *εστι μοι υποστασις του γεννηθηναι με ανδρι*. Auch hier handelt es sich nicht etwa um den Mut, den Naemi etwa noch hätte, Kinder zu zeugen, sondern es fehlt ihr ein Hoffungsgrund, den sie der gedachten Absicht als Grundlage unterstellen könnte.

Ezech 19, 5 *απωλετο η υποστασις αυτης*. Wenn Israel seine Hoffnung (= *υποστασις*) verloren hat, so ist damit jedenfalls¹ der gefangene junge Löwe bildlich gemeint.

1) Text ist verderbt.

Keineswegs hat Israel den Unternehmungsmut verloren; vielmehr es betätigt gerade diesen Mut, wenn es (B. 5 b) ein anderes Junges zum Löwen macht. Verloren hatte es also das, was es bisher als Grundlage seines Lebens unterstellte. Es fällt auf, daß dreimal das (aktive) Hoffen die seelische Hypostase ist (cf 9).

12) = michja Richter 6, 4 *οὐ κατελείποντο υποστασιν ζωῆς* sie ließen keine Lebensmittel zurück (das, worauf das Leben beruht).

Aus den Apokryphen sei noch erwähnt W. 16, 21 das Harren auf dich (*υποστασις σου*; im Kontext unmöglich: Wagemut oder Zuversicht) offenbart deine Süßigkeit den Kindern¹.

Das Ergebnis ist zunächst negativ, daß *υποστασις* weder in der Profanliteratur noch in den LXX Zuversicht ist. Sehe ich recht, so ist die Wurzel dieser falschen Annahme die einzige Stelle, welche angeführt wird Pol. 6, 55, 2, wo gegen den Kontext der Mut zum Widerstehen mit der Tatsache des Widerstandes identifiziert wird. Ein zweites Ergebnis ist, daß in LXX *υποστασις* ein sehr vieldeutiges Wort ist, welches die alte Schranke von substantia oder fundamentum sprengt. Mögen zwar viele Stellen diesen Sinn behalten (Lebensbestand Ps 39, 6; 89, 48; Habe Jer 10, 17; Grund Ps 69, 3; Einrichtung Ez 43, 11; Lebensmittel R 6, 4). Aber deutlich unterscheiden LXX mit bewußter Absicht den rein passivischen Begriff *υποσθημα* von *υποστασις* und können darum diesen letzten nicht rein passivisch fassen: das Sprechen Jerem 23, 22 im Gegensatz zu „Kreis der Beratung“, und ähnlich das Gefolge Dt 11, 6 im Gegensatz zu Gen 7, 4 u. 23. Ebenso aktivisch wie Jer 23, 22 ist das Sich-unterstellen oder Tragen Dt 1, 12; das Stellen 1 Sam 13, 21 (Hiphil!). Deutlich schimmert der aktivische Sinn durch bei den Stellen, wo das Wort (passivisch) das Produkt einer Tätigkeit bedeutet: der Posten (1 Sam 13, 23; 14, 4), die Säule (Ez 26, 11), das Gebilde (Ps 139, 15). Die drei übrigen Stellen gehen auf das Seelenleben über und geben aktivisch Ausdrücke des Hoffens wieder (Ps 39, 8; R 1, 12; Ez 19, 5). In charakteristischer Weise widersprechen sich an allen drei Stellen

1) IV. Esra 8, 36 in hoc enim annuntiabitur iustitia tua et bonitas tua, domine, cum misertus fueris eis, qui non habent substantiam (*υποστασιν*) honorum operum. Der Übersetzer hat nicht an „Zuversicht“ gedacht. Ebenso wenig Ps 15, 7 u. 17, 26.

die Erklärer, indem sie teils fundamentum, teils substantia annehmen. In Wirklichkeit gibt das Wort aktivische Ausdrücke wieder. An allen drei Stellen schillert zwar der Sinn zwischen Stehen und Stellen. Das entspricht auch nur der Sache. Geht man auf die Grundbedeutung zurück, entgegenstellen, physisch in einer Schlacht, psychisch im Schmerz (z. B. bei Operationen) oder von Zweifel und Not (der das Hoffen sich entgegenstellt), so erscheint dieser Widerstand wohl als ein Stehen, ein Zustand der Seele; er ist aber nur ein fortwährendes sich Entgegenstellen, eine höchste Energie seelischer Tätigkeit.

Im NT steht *υποστασις* zunächst 2. Kor 9, 4 und zwar im Zusammenhang des Kollektenwesens: „Auch des Fortganges des Kollektenwerkes war er noch keineswegs ganz sicher, wie die steigende Dringlichkeit seiner Empfehlungen desselben zeigt“ (W. Weiß). Also wird hier *υποστασις* schwerlich Zuversicht heißen können. Im Sagbau entspricht B. 4 genau B. 3 . . ., also *εν τη υποστασει ταυτη* wie B. 3 *εν τω μερει τουτω*. Das Stück, in welchem das „Rühmen“ von ihnen zuschanden werden könnte, ist, daß er angenommen und behauptet hat, ihre Kollekte wäre bereit. Korrespondiert *μερει* und *υποστασει*, so heißt letzteres: in dieser Annahme, Vorstellung, Erwartung. Genau so steht das Verbum gut griechisch im Sinne von: sich etwas vorstellen, annehmen, vorsehen, nicht nur bei D. Sic. 1, 6, 12, sondern auch bei Soph. Ai. 1070 *γνωμας υποστησας σοφας* (Pape). Ganz ebenso steht das Wort 2. Kor 11, 17. Paulus erklärt jedes Rühmen für Torheit und hat darum eben nicht Zuversicht auf Ruhm. Man kann nicht einwenden: diese Zuversicht sei eben nur eine hypothetische; denn dann ist *υποστασις* neben *καυχησις* tautologisch. Darum scheidet auch hier jeder Gedanke an Zuversicht aus. Er redet in Torheit, d. h.: er spricht, indem er einen Grund zum Rühmen als real hinstellt.

Abgesehen von Hebr 1, 3 (= Wesen) und 11, 1, welche Stelle ja untersucht werden soll, steht *υποστασις* nur noch Hebr 3, 14: Denn Genossen des Christus sind wir geworden, wenn wir anders den „Anfang der Zuversicht“ bis zu Ende festhalten [*την αρχην της υποστασεως*; cf 3, 6: Christi Haus sind wir, wenn wir *την παρρησιαν και το καυχημα της ελπιδος* bis zu Ende festhalten. Also *αρχη* = *παρρησια και καυχημα*;

υποστασις = ελπις, letzteres erinnert an LXX]. Dazu vergleiche man 2, 3: „Die Rettung, welche Anfang nehmend (αρχην λαβουσα) mit dieser Verkündigung durch den Herrn von den Hörern bis auf uns festgehalten ist“. Dazu 5, 12: „Ihr bedürft, daß euch jemand die Elemente des Anfangs der Worte Gottes lehre“. Dazu 6, 1: „Darum wollen wir das Wort des Anfanges des Christus dahinten lassen“. Das Heil nimmt seinen Anfang durch Verkündigung und deren Annahme. Wenn also der „Anfang“ bis ans Ende festgehalten werden soll, so erwartet man 3, 14 darunter die Annahme der Heilsverkündigung. In der Tat dadurch sind die Leser zum Teilhaben an Christus gelangt (seine Genossen geworden) und sollen nun diesen Anfang festhalten. Diesem Sinne kommt Luther in seiner letzten Ausgabe ganz nahe: das angefangene Wesen; nur nicht, wie es in der ersten Ausgabe hieß, den Anfang seines (Christi) Wesens (1, 3), sondern natürlich den Anfang unseres Wesens als Christen. Das Wort nimmt sachlich den Begriff μετοχοι auf, wie das Verbum γεγοναμεν sachlich auf αρχην hinweist. Wenn man aber ein Christ nur durch das Annehmen der Worte Christi wird, so ist in dem Anfang das subjektive Moment eingeschlossen, was auch in dem geforderten Festhalten zum Ausdruck kommt. Darum ist die zutreffende Übersetzung: „wenn anders wir den Anfang der Stellung (die Stellungnahme als Teilhaber Christi) festhalten“. Weder die Bedeutung substantia noch die andere fundamentum gibt guten Sinn. Man fühlt, daß das Wort ein subjektives Moment verlangt, und übersetzt darum auch Zuversicht. Nur daß diese Bedeutung bisher nirgend nachgewiesen ist, auf eine Eigenschaft im Kontext auch hier nichts hindeutet, und endlich diese Übersetzung auch ein völlig schiefes Bild gibt. Denn entweder läßt man den Ausdruck „den Anfang der Zuversicht“ andeuten, daß sie die anfängliche Zuversicht nicht mehr hegen, so widerspricht man B. 12, wo die Warnung, sich von Gott abzuwenden, gerade beweist, daß sie noch gläubig sind; oder man versteht den Anfang der Zuversicht als Anfangsgrad, aus dem heraus die Zuversicht dann doch noch wachsen muß, und erhält nun den Widerspruch, daß sie den Anfangsgrad gerade festhalten sollen (denn μεχρι τελους kann nie auf die Vollendung der „Zuversicht“ gehen, weil der Begriff der Entwicklung dem des Beharrems, des Fest-

haltens (*υποστασις*) widerspricht, sondern nur auf ihr Lebensende, oder das Ende der Verkündigung cf 2, 3). Die hier gewonnene Auffassung bestätigt auch der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Das Substantiv *υποστασις* bildet den beabsichtigten Gegensatz zum Verbum *αποστηναι* B. 12. B. 14 begründet die Warnung vor Abfall mit der Genossenschaft Christi, die sie bewahren müssen. Dieselbe wird als Anfang bezeichnet, weil sie sich als eine real behütende erst durch ihr Festhalten erweist. Das Verbum *αποστηναι* drückt eine Tätigkeit aus und schließt die Bedeutung einer Eigenschaft ebensowenig in sich ein, wie das Substantiv *αποστασις*, ja diese Eigenschaft wird hier ausdrücklich erst durch das beigefügte Wort *πονηρα* gegeben. Dasselbe muß dann auch für das parallele Wort *υποστασις* gelten. Und wenn der Unglaube die Kraft ist, welche zum *αποστηναι* führt, so muß der Glaube die Kraft sein, welche zur *υποστασις* führt. Durch alle diese Momente erweist sich aufs neue *υποστασις* als Stellung(=nahme) im Unterschied von Zuversicht. Nun erklärt sich das Verhältniß von 3, 14 zu 3, 6: Haus Christi sind wir, wenn wir das Hoffen bis zum Ende festhalten. Hoffnung kann nicht das Hoffnungsgut sein — das ist *σωτηρια* (3, 1 zu 2, 3), die als zukünftige nicht festgehalten werden kann —, auch nicht Hoffungsgrund, sondern nur das Hoffen, weil nur dem psychischen Akt *παρορησια και καυχημα* eignet. Das Wort *καυχημα* bezeichnet zunächst zwar ein Konkretum, steht aber hier (wie 2. R 5, 12; 9, 3) für *καυχησις*. Denn die Konstruktion von *βεβαια* als Femininum bezeichnet *παρορησια* als Hauptbegriff, welcher die Bedeutung von *καυχημα* bestimmt. Dann wird die Art der *ελπις* hervorgehoben, das Reden, das frei und stolz (sich rühmend) alles heraus sagt. Der objektive Grund für diese Eigenschaft des Hoffens liegt in der erhabenen Stellung Jesu, welche die Stellung der Christen als sein Haus begründet. Wenn nun hier *ελπις* und B. 14 *υποστασις* sich entsprechen, so wird die religiöse Stellung als das Hoffen charakterisiert, genau so wie LXX Ps 39, 8; Ruth 1, 12; Ez 19, 5.

Ich komme nunmehr zu dem anderen der schwierigen Begriffe von Hebr 11, 1: *ελεγχος*¹. Das Wort kommt sowohl klassisch

1) Nur hier; doch 2. Pt 2, 16 *ελεγξίς* u. 2. Tim 3, 16 *ελεγχμος* (*ελεγχος* K; 3. L. H; Cl).

als auch in LXX und NT in der doppelten Bedeutung vor: passivisch Beweis, Beweismittel, Überführung, Strafe; Hiob 23, 4, W 11, 6, Sir 19, 31 u. a. Hebr 2, 5; 2. Pt 2, 16) und aktivisch Überführung, welche man ausübt (2. Tim 3, 16). Die Überführung kann natürlich eine rein intellektuelle sein (Epiktet Diss. III 10, 11 philosophisch) oder eine an Herz und Gewissen (NT).

Für Hebr 11, 1 ist zunächst negativ gewiß: der Vers will nicht eine stringente Definition von *πιστις* sein. Denn *πιστις* wird hier nur in Beziehung zu *τα ἐπιζόμενα* betrachtet, während sich *πιστις* natürlich auch auf Daten richtet, die nicht Hoffnungsgüter sind; und die allgemeine Bedeutung von *πιστις* als Annehmen und Anerkennen bzw. als Gehorchen findet sich auch in Hebr (nämlich 4, 2 u. 3; bzw. 6, 1). Auch kann *πιστις* nicht auf den Inhalt des Glaubens gehen (*fides quae creditur*), weil von solchem nichts gesagt wird und die Beispiele in Kap. 11 sich auf fromme Juden und Christen beziehen, deren Glaubensinhalt verschieden ist. Also ist *πιστις* (artifellos) hier ganz sicher der psychische Akt des Glaubens. Das folgt auch aus dem Zusammenhang. Wenn unmittelbar vorher 10, 39 die Christen bezeichnet werden als solche, welche „des Glaubens“ sind, so schließt das Urteil eine Gedankenreihe, welche die Energie des Glaubens schildert. Weiter bildet 11, 1 *ὑποστασις* die Antithese zu *ἀποστολῇ* (10, 39), wie 3, 14 zu *ἀποστῆναι* (3, 12), Worte, welche Betätigungen ausdrücken. Endlich erscheint *πιστις* in Kap. 11 im Dat. instr., als das Mittel, durch welches der Fromme handelt, und wird darum auch sehr richtig fast allgemein mit „kraft Glaubens“ übersetzt. Darum ist der aktivische Sinn für *ὑποστασις* erfordert. Es trifft weniger zu, daß die Hoffnungsgüter im Glauben bestehen, als vielmehr, daß sie durch das Glauben Bestand erhalten, hingestellt werden. Die Leser haben mit schwersten Leiden zu kämpfen (10, 32); sie sind in Gefahr, das, was zum Wesen des Hoffens gehört, *παρησια* und *ὑπομονή* (10, 35 u. 36), zu verlieren, ja ihren Glauben aufzugeben, die Hoffnungsgüter für Einbildungen zu halten. Verf. will sie durch den Hinweis stärken, daß die Hoffnungsgüter Realitäten sind. Er kann nicht sagen: daß sie ihren Bestand nur im Glauben haben; gerade dann wären sie keine wirklichen Realitäten. Sondern vielmehr: wenn sie auch an sich Bestand haben, so haben sie für die Leser doch nur Bestand, so-

fern sie dieselben mittelst Glaubens (Glaubensenergie) allen Leiden und Zweifeln entgegenstellen und damit für sich als real hinstellen. So bestimmt schon Chrysostomos hier die Beziehung von Glauben und Hoffen, wenn er XII S. 197^{a b}M schreibt: „Das Glauben ist also ein Schauen des Verborgenen und in eben die Plerophorie mit dem Sichtbaren trägt es das Unsichtbare hinein. Denn weil es scheint, daß die in Hoffnung Nicht-hypostasierten (Dinge) ‚seien‘, schenkt das Glauben ihnen Dasein, vielmehr nicht schenkt, sondern das ist ihr Sein“¹. Nur daß die Schlussworte in den üblichen Sinn von ουσια substantia umlenken; nicht ganz mit Recht. Denn die ἐπιζόμενα haben an sich selbst Bestand, unabhängig vom Glauben, was aus dem Folgenden hervorgeht.

Das zweite Glied nämlich (πραγμάτων ἐλεγχος οὐ βλέπομενων) kann nicht dem ersten ein neues Moment koordinieren; dann müßten beide durch „und“ verbunden sein. Es ist grammatisch eine Apposition zum ersten. Wie verhalten sich gedanklich die beiden Glieder? Die Beziehung von ἐπιζόμενων und οὐ βλέπομενων ist die leichtere und darum von ihr auszugehen. Die meisten Ausleger beginnen die Untersuchung mit der Frage, welcher dieser beiden Begriffe der weitere ist. Gleichviel, ob sie vom engeren zum weiteren aufsteigen, oder den engeren als den spezifischen hinstellen; stets wird durch diesen leitenden Gesichtspunkt das zweite Glied betont. Dadurch erscheint das Glauben als eine Art Reflexion über die Frage, ob seine Dinge sichtbar oder unsichtbar seien. Wenn aber im Vorhergehenden das Glauben die Leser ihren Lebenskampf führen lassen soll, so muß die Umschreibung des Glaubensaktes den Schwerpunkt desselben nicht in eine Reflexion, sondern in eine kraftvolle Betätigung legen. Die Beziehung von Gehofftem und Unsichtbarem muß unter einen andern Gesichtspunkt gestellt werden. Das in den gehofften Dingen liegende Hoffen ist ein subjektives Moment; für den korrelaten Begriff erwartet man ein objektives Moment: das Unsichtbare ist das eigentlich Reale. Diesem Gesichtspunkte von subjektiv und objektiv ordnen sich auch die Haupt-

1) ἡ πίστις τοιῶν ἐστὶν ὁψις τῶν ἀδελῶν, φησι, καὶ εἰς τὴν αὐτὴν τοῖς ὁρωμένοις φέρει πληροφορίαν τὰ μὴ ὁρωμένα . . . ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνυπόστατα εἶνα δοκεῖ, ἡ πίστις ὑποστάσιν αὐτοῖς χαρίζεται, μᾶλλον δὲ οὐ χαρίζεται, ἀλλ' αὐτοῖς ἐστὶν οὐσία αὐτῶν.

begriffe ein. Die *ὑποστασις* ist das subjektive Hinstellen von Hoffnungsgütern als real. Der *ελεγχος* ist die Überführung, die man erleidet; die unsichtbare Welt überführt die Seele von ihrer objektiven Realität; der im Begriff liegende Widerstand ist der Zweifel, der widerlegt wird. Das subjektive und objektive Moment konnten aber nicht durch *καί* verbunden werden, weil sie nicht koordiniert sind. Vielmehr ist das objektive Moment der Beweggrund des subjektiven. Weil die Seele diese Überführung erleidet, darum stellt sie die Hoffnungsgüter als real hin. Die Wirklichkeit der Hoffnungsgüter ist der Seele garantiert durch die unsichtbare Welt, von der sie überführt wird, und der jene angehören. Für das derzeitige individuelle Leben erscheinen sie nicht als real, und müssen darum von der Seele als real hingestellt werden. Dann kann eben nicht gesagt werden, daß das Glauben der Bestand der Hoffnungsgüter ist; sie haben in sich selbst Bestand und beweisen ihn durch den *ελεγχος*. Vielmehr verwirklicht das Glauben subjektiv ihren Bestand. Die volle Parallele hierzu ist in der bereits zitierten Verbalkonstruktion gegeben: *γνώμας ὑποστησας σοφας* weise Meinungen sich vorstellend (Soph. *Xi.* 1070). Obgleich zeitlich *το ελεγχος* vorausgeht, so mußte doch *ὑποστασις* vorangestellt werden, weil das Wesen des Glaubens in dieser Aktivität liegt; demnach ist zu übersetzen: „es ist aber das Glauben, welches Hoffnungsgüter für wirklich hinstellt, weil es von der unsichtbaren Welt überführt ist“. Oder ganz wörtlich: Es ist aber Glauben eine Vorstellung von Hoffnungsgütern, ein Überführtsein von unsichtbaren Dingen¹.

Nunmehr genügen kurze Bemerkungen zu den in Kap. 11 erwähnten Beispielen. B. 2 hat nicht für die folgende Ausführung so grundlegende Bedeutung wie B. 1; sonst müßte er ein konstitutives Moment der Beschreibung des Glaubens hinzufügen. B. 2 begründet vielmehr B. 1 und kann darum nur

¹) von Soden ist auf richtiger Fährte, wenn er in seinem Kommentar 1899 S. 79 gelegentlich sagt: „Diese *πιστις* ist eine zuversichtliche Voraussetzung . . . nicht eine schwach begründete Hypothese . . .“ Freilich das falsche Moment „zuversichtlich“, wovon im Zusammenhang nicht das geringste zu spüren ist, bringt er in der Übersetzung allein zum Ausdruck; und schief ist „Voraussetzung“ statt Hinstellung. Aber diese eingestreute Erklärung kommt dem Sinn nach obiger Interpretation nahe.

die folgenden begründenden Beiſpiele einleiten. Ein Doppeltes ſoll bewieſen werden. Einmal, daß die Interpretation von B. 1 die richtige iſt; denn die einzelnen Momente derſelben werden an den Zeugen nachgewieſen. Sodann, daß dieſes Glauben objektiv richtig iſt; denn bei allen Zeugen wird erwähnt, daß ſie ihr Ziel erreicht haben. Darum kommt es für B. 2 nicht darauf an, daß die Zeugen dieſen Glauben gehabt haben (das legen die folgenden Ausführungen dar; alſo iſt das Zeitwort nicht medial); ſondern darauf, daß ſie von der Schrift bezeugt werden (paſſivisch) als ſolche, welche in dieſem Glauben, in dieſer Glaubensbetätigung waren. Dann wird freilich B. 2 die Zuverläſſigkeit des Glaubens betont; damit iſt aber kein neues Moment eingeführt; denn dieſe liegt ſchon im Begriff *ελεγχος*. In den folgenden Beiſpielen treten die einzelnen Momente des Glaubens natürlich nicht jedesmal gleich klar und ſcharf auf. Ein Muſterbeiſpiel, das hier genügen mag, bietet B. 7. Das Hoffnungsgut Noahs iſt die Rettung ſeines Hauſes, welche der unſichtbaren Welt angehört. Die Realität dieſer Idee hat ein Überführtſein in ihm gewirkt, welches objektiv durch eine Offenbarung erzeugt iſt, ſubjektiv ſich in der Stimmung der Gottesfurcht auslöst. Sein Glauben zeigt ſich in dem Bauen der Arche. Die *πιστις* iſt offenbar nicht ein Glaubensgut, auch kein Glaubensgrund, auch kein Glaubensbeſtand, auch keine ruhende Eigenschaft (nirgendeswo iſt in dieſen Beiſpielen auf eine ſolche hingedeutet); ſondern eine Glaubensbetätigung, ſchärfer noch die Kraft der Betätigung. Das Bauen ſtellt einer Welt von Einwendungen zum Trotz ſein unſichtbares Hoffnungsgut als real hin. Die Zuverläſſigkeit ſeines Glaubens iſt dadurch ausgedrückt, daß er ein Erbe geworden iſt. Dieſelbe kraftvolle Glaubensbetätigung zeigen alle andern Beiſpiele (B. 3; 4; 8 ff; 13 ff; 17 ff; 20 ff; 22; 23 ff); an den wenigen Stellen, wo *πιστει* nicht mit einem Aktivum unmittelbar verbunden iſt, ſondern mit einem Paſſivum, z. B. B. 5, wird die Aktivität des Glaubens im folgenden deutlich beſchrieben (z. B. B. 6 Glauben: iſt Gott nahen und ſuchen; oder B. 11: ſeine Verheiſungen für zuverläſſig ſetzen).

Noch ſind 10, 22 f u. 6, 11 f zu beſprechen. An beiden Stellen findet ſich das Wort *πληροφορία*, welches ſehr verſchieden wiedergegeben wird. Etymologiſch heißt das Stammwort tragen; die

Nebenform fügt das Moment der Dauer hinzu; das Kompositum die Vorstellung der Fülle. Im Klassischen findet es sich nicht; in den LXX auch nur das Verbum Eccl. 8, 11 *επληροφορηθη η καρδια του ποιησαι το πονηρον*. Hier wird deutlich, daß der Begriff des Fortgetragenwerdens durch das, wovon man erfüllt ist, obwaltet. Ähnlich 2. Tim 4, 17 in dem Sinn, daß das Zeugnis vollgetragen würde zu allen Heiden, und R 14, 5 *εν τω ιδιω νοι πληροφορεισθω*, wo m. E. die übliche Übersetzung „festüberzeugt werden“ einen andern Sinn unterschiebt, vielmehr: jeder soll von seiner Ansicht sich tragen lassen, nämlich bestimmte Tage zu halten oder nicht. Für das Substantiv denke ich zuerst an 1. Th 1, 5, wo abermals die Bedeutung Zuversicht (was soll alles Zuversicht heißen: *πληροφορια, υποστασις, παρησια, πεποιθησις, κανχημα* usw.) eingetragen ist; es geht vielmehr auf die Tragkraft des Geistes, der ihn erfüllt (ähnlich Kol 2, 2). Hebr 6, 11 wünscht der Verf., daß seine Leser alle denselben Eifer bewahren möchten, mit dem Ziele, *προς την πληροφοριαν της ελπιδος αχρι τελους*. Er spricht seinen Lesern nicht die Hoffnung ab; er sieht aber, daß nicht in allen die Hoffnung stark genug ist, sie bis zum Ende zu tragen. Denen, die träge werden (B. 12), stellt er die zum Vorbild hin, welche durch Glauben und Geduld die Verheißungen erben. Also ist es das Glauben (und Geduld), welches der Hoffnung Tragkraft verleiht. An sich wäre es nur nötig gewesen, das Glauben zu nennen, wie die Parallele 13, 7 zeigt; das Moment der Geduld wird durch den Gedanken an das Ziel mitgesetzt. Glauben und Hoffen sind auch hier im Zusammenhang der Paränese seelische Tätigkeiten; in Übereinstimmung mit 11, 1 ist *πιστις* die Kraft der *ελπις*, sofern sie das Hoffen trägt bis zum Erlangen der Hoffnungsgüter.

10, 22 wird von den Christen ausgesagt, daß sie *εν πληροφορια πιστεως* sind. Wiederum ist das Glauben die Tragkraft, welche sie, voll erfüllt, hinzutreten läßt zum Eingang ins Heiligtum (10, 19) und das Bekenntnis der Hoffnung festhalten läßt unbeugsam (10, 23). Der Inhalt des Bekenntnisses, das zur Hoffnung gehört, kann nur sein, daß Jesus der Hohepriester ist, der uns den Eingang ins Heiligtum schafft (B. 19), oder — dem Sinn nach dasselbe — die Verheißung Gottes (23b). Wo immer das „Bekenntnis der Hoffnung“ erwähnt wird, geschieht es in der Paränese, daß nun-

mehr dieſes Hoffen feſtgehalten werden ſoll. Die häufige Wiederkehr des „Bekennniſſes“ ſetzt eine Entwicklung des Chriſtentums voraus; der Zuſatz „der Hoffnung“ zeigt, daß das Weſen des Chriſtentums Hoffen iſt; der Inhalt des Bekenntniſſes iſt zwar der, daß Jeſus Sohn Gottes und unſer Hoherprieſter iſt, aber ſtets wird daran angeknüpft, daß wir eine Hoffnung auf Rettung und Leben daraufhin haben (3, 1 u. 6 u. 14; 4, 14; 10, 23). Die Relation von πιστις und ελπις in 11, 22 f iſt genau diejenige, wie 11, 1. Der Eingang in das Heiligtum, den wir durch den großen Prieſter über das Haus Gottes haben (10, 19 f; 3, 6), iſt das unſichtbare Hoffnungsgut; daſſelbe überführt von ſeiner Realität, indem es dem Glauben Plerophorie verleiht (10, 22); das Glauben aber iſt die Kraft des Hoffens, ſofern es hinzutreten und feſthalten macht, und damit das Hoffnungsgut als für ſich real hinſtellt¹.

Es wäre nur noch kurz auf 7, 19 zu verweiſen, wo das Weſen jüdiſcher und chriſtlicher Frömmigkeit mit Geſetz und Hoffen gegenübergeſtellt wird. Gott hat beides gegeben; auch das Streben im Geſetz iſt von Hoffen begleitet; und beides, Geſetz und Hoffen zielt darauf, Gott zu nahen. Nur das chriſtliche iſt ein beſſeres Hoffen, weil der Eid Gottes und die Bürgſchaft Jeſu die Verwirklichung garantiert. —

Das Hoffen iſt im Hebräerbrieſ das Zentrum der Frömmigkeit. Und zwar iſt es ein eſchatologiſch-transzendentes. Das zu beweifen, heißt den Hebräerbrieſ aufſchreiben. Nur die wichtigſten Wendungen ſeien hier wiedergegeben, und zwar ſind eſtets ſolche, die da deutlich beweifen, daß es ſich nicht um eine ſpes ſperata, ſondern um eine ſpes ſperans handelt. Das Weſen des Chriſtentums iſt: Hoffnung biß zum Ende feſthalten 3, 6 (u. 14); Zugang zu einer beſſeren Hoffnung haben, durch welche man Gott naht 7, 19; hinzutreten zu Gott und das Bekenntniß der Hoffnung feſthalten 10, 19 u. 23; in Gottes Ruhe eingehen

¹) 10, 35 f wird Freimütigkeit und Geduld verlangt, um zur Lohnvergeſtung zu gelangen; ähnlich 3, 6 Freimütigkeit und Rühmen; 6, 12 Ausdauer. Dieſe Eigenſchaften eignen dem Glauben (6, 12; 10, 19), der eben damit das Hoffen ſtärkt. Der Gerechte, welcher aus Glauben Leben erlangt (10, 38), hat dieſe Eigenſchaften, weil er nicht weicht.

3, 11 f; das Heil, nämlich die künftige Welt ererben 1, 14 u. 2, 5; den Tag herannahen sehen 10, 25; die bleibende Stadt suchen 13, 14; die Seele gewinnen 10, 39; hinzukommen zum himmlischen Jerusalem und zum unerschütterlichen Reich 12, 22 ff; trachten, den Herrn zu sehen 12, 14; und Kap. 11. Alle diese Güter erscheinen nicht für das Glauben als Objekte, deren Existenz es für wahr zu halten habe, sondern für das Hoffen als Zielobjekte, die der Fromme erstrebt. Weiter werden überall, wo das Hoffen als die spezifisch religiöse Aufgabe erscheint, die Frommen des alten und des neuen Bundes in Parallele gestellt (3, 7 ff; 11, 3 ff). Endlich, wo immer zum Hoffen gemahnt wird, da werden die charakteristischen Stimmungen hervorgehoben (3, 6; 10, 32 f). Der Hebräerbrief versteht unter *ελπις* (mit wenigen Ausnahmen) den psychischen Akt. An zwei Punkten tritt das Glauben mit dem Hoffen in Beziehung. Einmal in der Mahnung, das Bekenntnis der Hoffnung festzuhalten 10, 23. Wie dieses Bekenntnis entsteht, zeigen charakteristisch 4, 2 und 6, 1. Bei der Verkündigung des Evangeliums muß sich Hören mit Glauben vermischen; die Verkündigung aber nimmt ihren Anfang mit den Sprüchen Gottes bzw. dem Wort Christi (5, 12; 6, 1), und wirkt Buße und Glauben in der Richtung auf Gott (6, 1). Das Glauben erscheint also nach seiner Entstehung (subjektiv) als ein Annehmen und Anerkennen Gottes und Christi; darin liegt auch das Gehorchen; das ist das allgemeine Wesen des Glaubens. Nach seinem Inhalt aber ist das Glauben im Hebräerbrief vorwiegend auf Christus bezogen — das christliche Moment liegt im Inhalt, nicht im psychischen Akt —, und da ist es wesentlich ein Erkennen Christi als Sohn Gottes und Hohenpriester des neuen Bundes. Dieser Charakter des Glaubens tritt so deutlich auf, daß man versucht hat, die Theologie des Hebräerbriefs unter dem Zentralbegriff „der neue Bund“ darzustellen. Wäre das richtig, so müßte die *ομολογια της πιστεως* hervortreten. In Wirklichkeit erscheint dieser Ausdruck nie, sondern statt dessen *ομολογια της ελπιδος*. Wenn 3, 1 Christus der Hohenpriester genannt wird, „zu dem wir uns bekennen“, so wird er als die Gewißheit gewertet, welche das Hoffen begründet. Eher könnte man auf 4, 14 verweisen; doch die Parallele 10, 19 u. 23 zeigt deutlich, daß das Bekenntnis zu ihm als Sohn Gottes nur als Grundlage unseres Hoffens

in Betracht kommt. Denn als himmlischer Hoherpriester hat er uns den Zugang in das himmlische Heiligtum geöffnet. Darum weitet sich das Bekenntnis zu ihm zu einem solchen auf die durch ihn zugänglichen Heilsgüter, zu einem Bekenntnis der Hoffnung. Sodann aber tritt das Glauben in Beziehung zum Hoffen, sofern es der Akt ist, welcher die Hoffnungsgüter als real hinstellt 11, 1. Die Energie dieses Aktes entfaltet sich in den Beispielen 11, 2 ff; sie verleiht die dem Glauben innewohnende Plerophorie dem Hoffen (6, 11) und befähigt dadurch, das Hoffen bis zum Ende festzuhalten.

Die Gewißheit, die das Hoffen hat, empfängt es durch das Glauben, das Glauben aber hat objektive Gewißheit in der unsichtbaren Welt. Diese ist das eigentlich Reale 9, 24; 8, 2; 9, 12; 8, 5; 10, 1. Zu ihr gehören auch alle Hoffnungsgüter, sofern sie von Gott verheißen sind (6, 18; darum liegen die Hoffnungsgüter — *ελπις* als *spes sperata* — vor uns; viele von ihnen werden Kap. 11, 2 ff aufgezählt); neben den Verheißungen sind sie verbürgt durch Gottes Eid und Ratschluß (6, 17 f) und seine Treue (10, 23). Darüber hinaus haben die Christen eine bessere Hoffnung, weil besser verbürgt, nämlich durch Christus (7, 19; 6, 19 f; 10, 23 f u. a.); er ist Anfänger (weil das Glauben von seiner Verkündigung her anfängt) und Vollender des Glaubens (weil er das Ziel alles Hoffens verbürgt) 12, 2. Diese objektiv reale Welt, in welcher die Heilsgüter ihr Sein haben, vergewißert die Seele von ihrem Dasein (*ελεγχος*), und diese Überführung nötigt sie, die Hoffnungsgüter als real zu setzen. Sie sind also für das Glauben Ursachsubjekte. Diese Glaubenstat ist zwar eine subjektive Handlung, aber sie wird (objektiv) durch Gott bzw. die Welt Gottes hervorgerufen. Die subjektive Gewißheit des Heils liegt darum nicht eigentlich in dieser Tat des Menschen, sondern in den durch sie hervorgerufenen Handlungen, durch welche man sich als Glaubende und Hoffende bewährt (Kap. 11), und in der Erfahrung, daß man Christi teilhaftig (3, 14), sein Haus ist (3, 6).

Die Stimmung, welche dem Hoffen eignet, empfängt es vom Glauben. Ohne Stärkung aus Glauben wird das Hoffen träge und matt durch die Leiden, welche in Verfolgungen wegen des Christenbekenntnisses bestehen. Das Glauben wirkt dem Hoffen

die Stimmungen der Freimütigkeit (3, 6; 10, 35), des stolzen Ruhmens (3, 6); der Geduld (10, 36); der Langmütigkeit (6, 12); der Standhaftigkeit (*υπομενειν* 10, 32), Freude (10, 34); Trost im Leiden (12, 5f); der Ausdauer (*κατεχειν* 3, 14 u. a.). Und wenn man darin z. T. mehr Eigenschaften sehen will, so erweist sich doch das Glauben auch darin als die Energie des Hoffens, daß es ihm diese Stimmungen und Eigenschaften wirkt und somit das Hoffen bis zum Ziel fest und stark macht.

Das Glauben ist also das Erkennen und Anerkennen der Hoffnungsgüter in ihrer Realität und daraufhin die Aktivität, welche die Hoffnungsgüter für sich als real setzt und dem Hoffen Kraft verleiht. So ist das Glauben ein und zwar das wesentliche Moment im Hoffen¹.

Diese Auffassung des Hoffens und Glaubens hat mancherlei Berührungen mit derjenigen in den philosophischen Schriften des Spätjudentums, besonders mit der Philos. Das Hoffen richtet sich auf eschatologisch-transzendente Güter. Der kosmische Dualismus zeigt sich darin, daß die gehoffte Welt wahre Realität hat und darin die Gewißheit begründet ist. Wie W das Hoffen in der Hypostase der göttlichen Weisheit verankert, so Hebr in Christus, als der Hypostase Gottes (1, 3). Doch besonders für Philo ist das letzte Ziel des Hoffens rein individualistisch die Vereinigung der Seele mit Gott; es wird mit der Unsterblichkeit der Seele begründet und in der Mystik erlebt. Die Eschatologie des Hebräerbriefs ist teils individualistisch, teils universalkosmisch (aber völlig anders als die der Apokalyptiker; nationaljüdisch nur in der Form), und ohne jede Mystik. Im Wesen des Glaubens ist das Moment des Erkennens und die enge Beziehung zum Hoffen hier wie dort gegeben, dazu die Abkehr von der sinnlichen Welt und Hinfuhr zu dem unsichtbaren Gott.

2. Der 1. Petrusbrief.

A. Konstruktion:

ἐλπίζειν mit Aff. 1, 13; *εἰς* mit Aff. 3, 5.

ἐλπίς abs. 1, 3; gen. subj. 1, 21²; *ἐν* mit Dat. 3, 15.

1) Auf die Relation von Hoffen und Glauben einerseits und sittlichem Leben andererseits kann hier nicht näher eingegangen werden.

2) *εἰς* mit Aff. gehört zum Verbum.

πιστεῖν abs. 1, 8; 2, 7; ἐνι mit Dat. 2, 6.

πιστὶς abs. 1, 5; 5, 9; gen. subj. 1, 7 u. 9 u. 21¹.

B. Bedeutung:

Das Hoffen in Beziehung zum Glauben (Glauben ein Moment im Hoffen)

1. im allgemeinen: das Wesen des Christentums 1, 21; 3, 15.
2. im besonderen: die Kraft 1, 3 und Aufgabe des Christentums 1, 13.

Das Glauben in Beziehung zum Hoffen (Glauben ein Moment im Hoffen)

1. als das Moment des Anfangs 1, 21 (gläubig werden).
2. als das Moment der Dauer 1, 5 u. 7 u. 8 u. 9; 5, 9 (gläubig sein).

Petrus heißt der Apostel der Hoffnung. Mit Recht; denn „sein“ Brief beginnt mit einem Hymnus auf die Christenhoffnung und tröstet zum Schluß in allem Leid mit dem Blick auf das ewige Hoffnungsgut.

1, 3 wird das christlich religiöse Grunderlebnis eine Wiedergeburt zur lebendigen Hoffnung genannt. Der schwierige Begriff wird dadurch erklärt, daß Vermittelung und Ziel angegeben wird: durch Jesu Auferstehung und zu einem himmlischen Erbe. Der stringente Schluß wäre: auch wir sind zu einem (himmlischen) Leben wiedergeboren. Noch aber ist es uns im Himmel als Erbe aufbewahrt. Darum kann es für die Gegenwart nur heißen: wir sind wiedergeboren zu einer Hoffnung, nämlich auf dieses Erbe. Allein Pt will mehr sagen. Die Hoffnung des Wiedergeborenen ist nicht nur eine solche auf Leben, so daß das himmlische Leben nur als ihr Objekt erschiene (*spes sperata*). Sie wird eine lebendige genannt, eine solche, die Leben in sich trägt und betätigt. Der Ausdruck geht nicht nur auf einen objektiven Grund der Hoffnung, so daß Röm 5, 5 (*οὐ κατασχευεῖ*) die Parallele und Sir 31 (34), 1 (*κεναι ἐλπίδες*) der Gegensatz wäre; auch nicht auf eine subjektive Stimmung, welche das Leben als ein verborgenes und ruhendes Gut in sich hat, ein Gedanke, der relativisch ausgedrückt sein müßte; es ist vielmehr ein Leben gemeint, das sich als Kraft

1) cf S. 66, Anm. 2.

betätigt¹. Das beweist die Partizipialkonstruktion, der gedankliche Gegensatz von Totsein und Wiedergeborensein, und der Gebrauch desselben Wortes in 1, 23 und 2, 4 u. 5. Gott ist ein lebendiger, sofern er Leben hat und schafft; Christus ist ein lebendiger Stein, weil er Leben hat und trägt; Christen sind lebendige Steine, weil sie sich aufbauen in aktiver Bewährung. Also ist die lebendige Hoffnung eine solche, welche ihre Lebenskraft betätigt, ein Hoffen (*spes sperans*). Demnach sind die lebendige Hoffnung und das unvergängliche Erbe nicht etwa parallele Ausdrücke; vielmehr ist die lebendige Hoffnung die Grundbestimmtheit desjenigen Lebens, welches das Ziel der Neuschöpfung ist, und das unvergängliche Erbe ist das Ziel, welches der lebendigen Hoffnung gesteckt ist. Die Auferstehung Jesu kann nur indirekt die lebendige Hoffnung vermitteln, sofern sie direkt das Mittel der Neuschöpfung ist. Wie das Erbe im Himmel für die Leser aufgehoben ist (4f), so werden sie auf Erden objektiv in Gotteskraft, subjektiv durch Glauben bewahrt zur Rettung. Da die Gotteskraft als bewahrende aktiv ist und auf die Folgezeit geht, so muß auch das subjektive Moment entsprechend gedacht sein. Es ist also das Glauben gemeint, nicht der Glaube; und zwar tritt das Glauben hier in Verwandtschaft mit dem Hoffen, weil es sich auf die endzeitige Rettung bezieht. Das Wort Rettung hängt der Konstruktion nach ab von Bewahren, und nicht etwa von Glauben; und gedanklich vom Hoffen, sofern es das Ziel desselben formal bestimmt, welches material durch das Erbe angegeben ist. Demnach ist das Glauben ein Moment des Hoffens und zwar dasjenige, welches das Hoffen zu einem dauernden macht. So ähnlich war die Auffassung im Hebräerbrief; dort machte auch das Glauben das Hoffen fest bis ans Ende; aber es war darüber hinaus auch die Kraft, welche die Hoffnungsgüter als real hinstellt. Glauben heißt hier: Hoffnung halten. Wenn im folgenden (B. 7) die Hoffnung froh macht in der Trübsal, so ist es nicht der Glaubensinhalt, der sich bewähren soll, weil sie vielmehr selbst im Kontext getröstet und gemahnt werden; es ist noch weniger der Glaube das Prüfungsmittel, mit

1) Als Lebenskraft erscheint die Hoffnung bei Philo de praem. 72 p 420: *ην (την ελπιδα) ο θεος ανθρωπων γενει κατεσπειρεν, ινα εχοντες συμφυες παρ αυτου επελαφριζωνται τας ανιας οι μη ανιατα δρασαντες* (Windisch).

welchem sie geprüft werden sollen, weil das Prüfungsmittel des Feuers nur dem der Trübsalshize entsprechen kann; demnach ist es das treue Glauben, welches seine Echtheit in der Dauer bewährt und Lob einbringt. Im folgenden Verse wird vielfach das Glauben mit dem Relativpronomen verbunden: an welchen ihr glaubt. Man kann dagegen nicht die an sich richtige Tatsache einwenden, daß in 1. Pt niemals das Glauben sein Objekt an Christus hat; denn diese These hat sich erst an Stellen wie dieser zu bewähren. Stärker spricht dagegen der Umstand, daß im Zusammenhang das Glauben als die Dauer in der Richtung auf das Endheil verstanden ist, und darum nicht plötzlich und oben-drein ganz allgemein, also wie selbstverständlich, als ein Bekenntnis zur Person Christi begriffen werden kann. Entscheidend aber ist die grammatische Rücksicht, daß im ersten Glied das Relativum zum Partizip und Hauptverbum gehört, und darum auch im zweiten Glied die Verbindung desselben mit den Partizipien und dem Hauptverbum erwartet wird. Es spricht nicht dagegen, daß dann *επι* stehen müßte; denn *επι* ist auch bei *πιστευειν* üblicher; aber *εις* ist gewählt, nicht nur weil es bei *οραν* viel gebräuchlicher ist, sondern auch weil *επι* bei *οραν* einen falschen Sinn geben würde (*επι ποντον* über das Meer hinweg). Auch im folgenden Verse (9) steht das Glauben wiederum absolut: das Ende des dauernden Glaubens ist die Seligkeit, die nach B. 5 das Ziel des Hoffens ist; dann wird nämlich das Glauben zum Schauen (B. 8).

1, 13 gehört das Adverb vollkommen zu nüchtern sein, nicht zu hoffen. Die Vollkommenheit muß nämlich der Wortbildung nach entweder eine des Zieles (das, was sein Ziel erreicht hat), oder eine des Grades sein (das, was seinem Wesen tadellos entspricht). Das Hoffen hat nämlich das Ziel im Zusammenhang gerade noch nicht erreicht, und die Mahnung, es zu erreichen, kann nicht adverbial, sondern nur präpositionell ausgedrückt werden (*αχρι τελους* H 6, 11). Und wenn man an die Art, daß etwa im Hoffen Grade angenommen würden, denken wollte — ein Gedanke, von dem sonst im 1. Pt nichts zu finden ist —, so würde das Glauben nur gemeint sein können, welches (1, 7) dem Hoffen das Moment der Dauer hinzufügt; dann würde die Art des Hoffens durch zwei Partizipia und ein Adverbium

und zwar in Koordination gegeben sein, eine Konstruktion, welche grammatisch unmöglich ist. Die Gnade, auf die hin sie hoffen sollen, ist nicht der Inhalt der Hoffnung, sondern die Eigenschaft, von welcher die Rettung erwartet wird. Dieser Hoffungsgrund wird mit *ἐπι* mit Akkusativ gegeben (statt mit Dativ), weil die Gnade erst in der Offenbarung Jesu sich naht, zukünftig ist (futurisches Präsens wie 1, 8). Der zukünftigen Gnade entspricht für die Vergangenheit das Erbarmen (1, 3), und darum fragt es sich nun, ob es eine Art des Glaubens gibt, welche auf das vergangene Erbarmen sich bezieht, wie das Hoffen auf die zukünftige Gnade.

Wirklich ist es der Akt der Auferweckung Jesu, welcher 1, 3 als Tat der Barmherzigkeit Gottes bezeichnet wird und 1, 21 als Ursache des Gläubigwerdens der Leser angegeben wird; durch ihn sind die Leser gläubig zu Gott geworden, weil Gott ihn von den Toten erweckt hat. Gewiß schließt das Glauben hier ein Moment des Intellekts ein, sofern der frühere Zustand der Leser als Unwissenheit (B. 14) und ihr jetziger als Wissen bezeichnet wird (B. 18). Aber darüber hinaus ist es ein Akt des Willens, weil des Gehorsams (B. 14) derer, die sich als Kinder Gottes fühlen. Es steht von dem Akt der Bekehrung zu Gott (1, 21). Übrigens müssen die Leser Heidenchristen sein, weil Juden umgekehrt durch diese Gottesstat zum Glauben an die Messianität Jesu hätten kommen müssen. Dann aber kann in demselben Verse das Substantiv Glaube nur den Sinn des Verbaladjektivs gläubig aufnehmen und darum den Grund bezeichnen, aus welchem das Hoffen zu Gott sich ergibt: aus dem Gläubigsein zu Gott, der Hinfuhr zu ihm, folgt, daß das Hoffen zu ihm hingerichtet ist. Auch die prädikative Stellung dieses präpositionellen Satzgliedes macht es evident, daß Gott nicht als Inhalt des Glaubens und Hoffens gedacht ist, sondern als die Beziehung dieser Funktionen. Inhalt des Hoffens ist vielmehr dem Gedanken nach, daß Gott an uns tun wird, was er an Christus getan hat. Noch ist zu beachten, daß Glauben und Hoffen durch einen gemeinsamen Artikel verbunden sind und einen Genetivus subjectivus bei sich haben. Darum gehören beide eng zusammen; das Glauben ist dem Verfasser ein und zwar das Grundmoment des Hoffens. Beides, die Richtung des Glaubens und Hoffens zu Gott, ist eine Folge

(*ωστε*) der Gottestat, die Jesum auferwecket hat. Die Präposition *εις* bezeichnet nichts weniger als eine mystische Gemeinschaft mit Gott, da sie vielmehr im Zusammenhang ethisch orientiert ist als eine Gehorsamstat seitens der Menschen (I, 14). Sie ist aber statt *επι* gewählt, weil nicht nur an eine Richtung gedacht ist (B. 13), sondern an die enge kindliche (B. 14) Gemeinschaft. Es ist nicht eine *πρωτις προς τον Θεον* (IV. Matt 15, 24 u. a. und stehender Ausdruck bei Philo); sondern sie entspricht derjenigen Bezogenheit, welche hebräisch mit *be* gegeben wird.

1, 23 kehrt der Begriff der Wiedergeburt wieder, doch so, daß er zu der einen Mittelsursache (I, 3) eine zweite hinzufügt, das Wort, welches die Auferweckung Jesu verkündet. Bei dem Begriff Wiedergeburt fällt ein Doppeltes auf. Einmal, daß dieser Begriff selbst, wie auch die vielen anderen, welche Verfasser gebraucht (Besprengung usw.), der Mysteriensprache entlehnt sind. Sodann daß trotzdem jede Mystik selbst ausgeschlossen scheint. 1, 3 kann die Besprengung nicht auf die christliche Taufe gehen, weil das Blut Jesu zum Abendmahlswein, aber nicht zum Taufwasser in Beziehung tritt; wenn dennoch das Wort sicherlich an die Bluttaufe des Mithrasdienstes denken läßt, so kann es nur in der Weise des Gegensatzes der Fall sein, daß das Christentum jede sakramentale Mystik ablehnt (cf 1, 19). Desgl. 1, 23, wo die Neugeburt auf die sittliche Wirkung des Wortes Gottes zurückgeführt wird, wie der Korrelatbegriff *απογενόμενοι ταῖς αμαρτίαις* 2, 24 bestärkt. Ebenso 2, 2, wo das sittliche Wesen so stark betont wird, und der Ausdruck „neugeborener Kinder“ seine Parallele im jüdischen Proselytenkatechumenat findet („der zum Judentum übergetretene Proselyt ist einem neugeborenen Kinde gleich“ u. a. cf aus Jebamot Windisch zu 1. Joh. 3, 9). Diese Spannung erklärt sich vielleicht am einfachsten aus der Annahme eines beabsichtigten Gegensatzes: Verf. bedient sich der Mysteriensprache zu seinen andersartigen Vorstellungen, um die Mysterienanschauung zu überbieten und zu überwinden. Ihm ist die Christushoffnung eine lebendige im Gegensatz zu den leeren Hoffnungen der Heiden, welche sich auf Mysterien gründen¹.

2, 6 ist ein Zitat aus Jes 28, 16 und, wie Röm 9, 33 beweist, in einem bereits vorgefundenen Wortlaut. Darum darf diese

1) Oder man müßte eine literarkritische Scheidung versuchen: Verdelsch.

Stelle und ihre Konstruktion mit *ἐν* mit Dativ nicht für eine Bestimmung der petrinischen Anschauung gepreßt werden. Urtext und LXX lassen die Präposition mit ihrem Personalnomen aus. Im Zusammenhang des Urtextes geht das Glauben auf Gott; in dem des Zitats auf Christus; aber nur sofern er ein Eckstein ist, gründet sich das Glauben auf ihn. Wie Verf. sich das denkt, zeigt 2, 4: durch die Gottesstat, welche Jesum in seiner Auferweckung zum Eckstein gemacht hat, sind sie zum Glauben gekommen. Die Beziehung des Glaubens auf Jesus selbst liegt so wenig vor, daß Verf. unmittelbar in der Anwendung des Zitats auf die Leser das Glauben absolut gebraucht.

Wenn 3, 5 das Hoffen in Gott hier die frommen Frauen des alten Bundes charakterisiert (wieder *εἰς*, parallele Beispiele Hebr 11), so ist dem Verf. das Hoffen in bezug auf Gott Grundcharakter der jüdischen, wie aller Frömmigkeit. Zum letzten Mal erscheint das Hoffen 3, 15 als die Kraft, welche das Leiden der Verfolgungen überwindet (wie auch in allen Zweigen des Spätjudentums). Sie sollen dabei bereit sein zur Rechenschaft der in ihnen seienden Hoffnung. Dieser Vers charakterisiert abermals das Christentum als Hoffnung, sicherlich nicht in bezug auf das erhoffte Gut, sondern auf den psychischen Akt. Die Heiden, welche Rechenschaft fordern, haben ihre Hoffnung in Mysterien. Die Christen aber sollen diese Rechenschaft nicht etwa durch einen Hinweis auf die Taufe geben, sondern durch einen solchen auf den Wandel „in Christo“. V. 16 weist auf V. 15 zurück, wo „Christum“ textkritisch zweifelhaft ist; jedenfalls ist im Zusammenhang der Gedanke ethisch und nicht mystisch, *ev* instrumental.

5, 9 werden die Leiden auf den Teufel zurückgeführt. Ihm widerstehet stark in Glaubensfestigkeit (Dat. der Beziehung). Wenn V. 10 die Leiden nur eine kleine Zeit dauern sollen, und die Leser zur ewigen Herrlichkeit berufen sind, so ist es das Glauben, welches durch seine ihm innewohnende Festigkeit dem Hoffen auf Herrlichkeit Dauer gibt.

Hoffen ist es, was das Christenleben nach allen seinen Erscheinungen und Bedingungen hin charakterisiert. Seine Genesis ist die Wiedergeburt zur Hoffnung (1, 3), sein Abschluß ist der Empfang der erhofften Herrlichkeit 5, 10 (Anfang, Thema und Schluß des Briefes). Näher ist das Hoffen überall, wo das

(Verbum und das) Substantiv vorkommen, ein psychischer Akt (I, 13; 3, 5; I, 3; I, 21; 3, 15). Es ist eschatologischer Art. Die Leser werden Fremdlinge auf Erden genannt (I, 1 u. 2, 11) oder Genossen künftiger Herrlichkeit (5, 1) und ihr Leben ein Gastsein (I, 17). Ihr Objekt liegt im Himmel aufbewahrt (I, 5) und wird darum ein Erbe genannt (I, 4). Zuteil wird es in der letzten Zeit, d. h. bei der Offenbarung Jesu Christi (I, 5 u. 7; 5, 4); doch ist es schon ganz nahe (4, 7; I, 20); Gott ist bereit, schon zu richten (4, 5), ja das Gericht hat schon in den Leiden dieser Zeit begonnen (4, 17; cf I, 6; 5, 10). Das Hoffnungsgut besteht negativ in der Rettung (I, 5), welche als Heil der Seele charakterisiert wird (I, 9); positiv in der Gnade des Lebens (3, 7), in einem Leben wie Gott im Geist (4, 6), in ewiger Herrlichkeit (5, 10; I, 7 auch Lob und Ehre), Anteil an Christi Herrlichkeit (4, 13), in allerlei Gütern, welche im Symbol des Lichts dargestellt sind (2, 9). Das ganze Christentum steht unter der Aufgabe, Rechenschaft abzulegen von der Hoffnung, die in den Christen ist (3, 15). Soll das geschehen, so weist man objektiv auf die große Gottestat hin, daß Gott den Herrn Jesum von den Toten auferweckt hat, eine Tat, welche die Grundlage für alles Hoffen ist (I, 3); oder man weist subjektiv auf den Christenwandel hin, der die innere Hoffnung als eine lebendige, lebenskräftige erweist (I, 3). Darum können auch alle Ermahnungen eines sittlichen Wandels (I, 13 f; 2, 11 f; 4, 7 f und zuvor 4, 1 f und B. 6) mit dieser lebendigen Hoffnung begründet werden, und ebenso aller Trost in Trübsal (I, 6 f, 4, 12 f; 5, 6 f); zugleich aber auch mit der erhofften Vergeltung, weil der Lohn schon anfangender Weise hier auf Erden empfangen wird (3, 10 f).

Zum Glauben kommt man durch das lebendige Wort, dessen Annahme ein Akt des Gehorsams ist (I, 2; 2, 7 u. 8; 3, 1 u. 20; 4, 17; I, 12 u. 25). Mag das Glauben immer das Moment des Intellekts in sich schließen, sofern es das Wort als Wahrheit, d. i. als zuverlässig erkennt; so ist es doch primär Akt des Willens, weil es dem Wort der Wahrheit gehorcht (I, 2). Daher hat das Glauben seinen Gegensatz am Ungehorsamsein (2, 7 u. 8; 3, 1 u. 20; 4, 17). Weil es im wesentlichen den Akt des Gläubigwerdens bezeichnet, hat es auch nie ein Objekt als Inhaltsangabe bei sich, sondern höchstens die Angabe der Beziehung; dieselbe ist auf Gott, nicht

auf Christus hin gerichtet (1, 21); das Glauben ist Abkehr vom vorigen Wandel und Hinfuhr zu Gott. Demnach ist auch πιστις stets vom psychischen Akt ausgesagt. Das Glauben tritt in zweifacher Weise in Beziehung zum Hoffen. Einmal sofern das Christentum beginnt mit einer Neuschöpfung zur lebendigen Hoffnung, realisiert sich dieser Beginn durch das Gläubigwerden: dann ist das Glauben das Anfangsmoment des Hoffens. Sodann ist das Gläubigbleiben dasjenige Moment, welches dem Hoffen Dauer gibt (bes. 1, 21; 1, 5 u. 7—9; 5, 9). Man kann nicht von zweierlei Art des Glaubens reden. Es ist vielmehr stets die gleiche Beziehung der Seele auf Gott, nach Ursprung und Dauerkraft.

Die Christen heißen nicht „Gläubige“: viel eher könnten sie „Hoffende“ heißen; sie tragen den Namen *χριστιανοί* (4, 16). Der soll ihnen sagen, daß sie in Gemeinschaft mit Christus stehen; wie sie an seinem Leiden teil haben, so auch an seiner Herrlichkeit teil haben werden (1, 11 u. 4, 13).

Die Stimmung des Hoffens ist jubelnde Freude, die ihr Objekt ebenso an der erfahrenen Barmherzigkeit Gottes hat (1, 3), wie an der zukünftigen Gnade bei der Offenbarung Christi (1, 7f). Daneben ist sie nüchtern, bewahrt also vor Phantasieereien, wachsam angesichts der Gefahren (1, 13 u. 5, 8) und ernst angesichts des Gerichts (4, 17 u. a.). Sie ist in sich so stark und gewiß, daß sie die künftige Freude bei Empfang des Endheils antezipiert (4, 13).

Mancherlei Momente geben Gewißheit: vor allem Tod und Auferstehung Christi als Gottes große Wundertat (1, 21); die Erfüllung der Verheißung; der Vorzug, das Volk der Theokratie zu sein (2, 9f; 4, 17); der Geist Gottes; die Gemeinschaft der Leiden mit Christo u. a. Neben diese objektiven Momente treten als subjektive hinzu besonders die Erfahrung der Wiedergeburt (1, 3) und ihr eigener Christenwandel (1, 13) u. a. Die national-jüdische Eschatologie zeigt sich in der Vorstellung von dem nahen Gerichtstage (1, 12 u. 17; 2, 12; 4, 5 u. 7 u. 17); die Endzeit ist schon angebrochen mit der Erscheinung Jesu auf Erden (1, 20); den Christen naht sich schon die Gnade (1, 13). Diese Gedankenreihe ist aber nur der Form nach national, sie hat inhaltlich nichts eigentlich Nationales. Die Leser sind der Mehrzahl nach Heiden=

christen. Die apokalyptische Vorstellung im engeren Sinne tritt nur 3, 19 f (ev. 4, 6) auf. Die individualistische liegt weniger in einzelnen Wendungen wie 1, 9 (Heil der Seelen) und 4, 6 u. 14; 5, 1; als vielmehr darin, daß der Brief mit der Aussicht auf den unverwundlichen Kranz beginnt (1, 4) und schließt (5, 4), und in dem Charakterzug aufs Persönliche, sofern der Brief ein Trost- und Mahnschreiben ist.

3. Der Kolossenerbrief.

A. Konstruktion:

ἐλπίζειν —

ἐλπίς abs. 1, 5, gen. auct. 1, 23 gen. obj. 1, 27

πιστεύειν —

πίστις abs. 1, 23; 2, 7; gen. subj. 1, 4, obj. 2, 12; *ἐν* mit Dat. 1, 4; *εἰς* mit Akk. 2, 5.

B. Bedeutung:

Das Hoffen in Beziehung zum Glauben (Glauben ein Moment im Hoffen)

1. im allgemeinen: das Wesen des Christentums 1, 23 (das Hoffen);
2. im besonderen: das Hoffnungsgut 1, 5;
der Hoffungsgrund 1, 27.

Das Glauben in Beziehung zum Hoffen (Glauben ein Moment im Hoffen)

1. als das Moment des Anfangs 1, 23; 2, 5 u. 7 u. 12;
2. als das Moment der Dauer 1, 4.

1, 4 f wird die Gemeinde mit der üblichen Trias Glaube, Liebe, Hoffnung charakterisiert, doch so, daß Glaube und Liebe einander koordiniert sind — als bleibende Grundlage und als Erweis des Christentums — und beide subordiniert sind der Hoffnung als dem sie begründenden Motiv. Dem Gedanken nach ist 1. Pt 1, 4 f die Parallele, wo das „Erbe“ im Himmel aufbewahrt ist. Im Unterschied von dieser Petrusstelle aber ist hier Kol 1, 4 Hoffnung natürlich nicht das Hoffen, auch nicht der Hoffungsgrund (denn nicht das Hoffen, sondern das Glauben und Lieben soll motiviert werden), sondern nur das Hoffnungsgut, welches, weil es schon

im Himmel für die Leser bereit liegt, ihr Glauben und Lieben veranlaßt. Wenn *ελπις* in diesem Sinne hier steht, der das übliche Verhältnis in der Trias verschiebt, so geschieht es wohl nicht nur, um die triadische Formel zu gewinnen, sondern vielmehr, um in ihr das Zielstreben der Christen hervorzuheben. Dem Verf. ist ersichtlich *ελπις* der normative Hauptbegriff der Frömmigkeit. Das Gut, auf welches sich das Hoffen bezieht, veranlaßt das Glauben und Lieben. Obgleich das Lieben den präpositionellen Akkusativ der Beziehung bei sich hat, so kann das Glauben nicht parallel als ein Glauben an Christus Jesus gefaßt werden; schon der Wechsel der Präposition zeigt, daß hier nicht an die Richtung gedacht ist, sondern an den Zustand. Sodann aber wird das Glauben hier am einfachsten erklärt nach B. 2, wo die Leser eine gläubige Bruderschaft genannt werden. Kaum bestreitbar steht B. 2 die Präposition in lokal von der Grundlage, auf welcher sich diejenigen zu einer Bruderschaft verbunden haben, deren Einheit subjektiv mit „gläubig sein“ angedeutet wird. Demnach ist das Glauben in B. 4 auch das Gläubigsein, welches lokal (nicht mystisch) in Christo beruht. Wenn die Leser von dem ihre Frömmigkeit motivierenden Hoffnungsgut zuvor gehört haben (B. 5) in (instrumental) dem Wort der Wahrheit, so ist auch von hier aus das Glauben (B. 4) als Gläubig-geworden sein verstanden, hervorgerufen durch die im Evangelium liegende Wahrheitskraft¹.

Die frohe Botschaft hält ein Hoffnungsgut vor, das sich selbst als wahr erweist (ähnlich *ελεγχος* Hebr II, 1). Es ist zwar auch hier das Glauben ein Annehmen und Anerkennen, wie immer; aber es wird doch in besonderer Weise die intellektuelle Seite des Glaubensaktes betont. Denn der Erfolg des Hörens ist eine Erkenntnis, welche wachsen soll in aller Weisheit und geistgegebenem Verständnis (B. 9)².

Man kann nicht einwenden, daß das Objekt des Erkennens ja nicht philosophisch das Wesen Gottes sei, sondern mehr ethisch der gnädige Wille Gottes. Um so weniger, als B. 10—12 die ethische und die intellektuelle Aufgabe verbindet, B. 13—14 Heils-

1) cf I. Pt. I, 23.

2) Erkennen im Gegensatz zu Glauben R I, 28; Einsicht und Liebe Philipper I, 9; in Sünde I. K I, 5; eher cf 2 K I, 2, 8.

werk und Heilswille Gottes zusammenstellt und dementsprechend die Christologie 15—17 kosmologisch, 18—22 soteriologisch orientiert ist. Die intellektuelle Aufgabe geht auf die ganze Darlegung; die ethische dahin, diesen erkannten Heilswillen Gottes und Christi (B. 13 u. 22) an sich realisieren zu lassen (B. 11 u. 23). Letzteres geschieht unter einer Bedingung: beharren, für welches die beiden Momente betont werden, glauben und hoffen. Nicht nur eins: glauben. Nicht ist das Glauben als die Sphäre bezeichnet, in welcher allein das Beharren stattfinden soll, so daß die folgenden drei Partizipia koordiniert wären; und nicht ist die Art beschrieben, in welcher im Glauben verharret werden soll. Denn einmal würde die Konstruktion eine sehr schwerfällige sein; sodann aber wäre die Beziehung der Partizipia unklar: die beiden ersten bezögen sich auf das Glauben, und das dritte auf das Beharren, oder aber alle drei bezögen sich auf das Glauben: in beiden Fällen wäre das Hoffen eine Bestimmtheit des Glaubens, nämlich diejenige, in welcher sich das Glauben auf das erstrebte Heilsgut richtet. Es würde das Glauben nach seiner Grundlage, nach seinem Aufbau und nach seinem Ziel beschrieben. Dadurch wird die Beziehung beider Begriffe eine völlig andere als in B. 4f, wo umgekehrt das Hoffen das Motiv des Glaubens ist. Vielmehr wird hier die eine Bedingung nach der positiven und nach der negativen Seite hin entfaltet, wobei die chiasische Wortstellung der Substantiva durch den angefügten Relativsatz veranlaßt ist. Es ist hier wie 1, 2 u. 4 das Glauben die Grundlage und der Zustand des Christentums (*εδραιω...*); diesem positiven tritt das negative Moment zur Seite: nicht wanken von der Hoffnung. Hoffnung ist sicherlich nicht soviel wie Hoffungsgrund (etwa wie Akta 16, 19 Hoffnung auf Erwerb); auch nicht soviel wie Hoffungsgut, was wegen 1, 5 nahe läge: denn das Evangelium ist nicht das, worin ihr Hoffungsgut besteht, sondern das, was ihr Hoffen veranlaßt (gen. auct.); also ist *ελπις* hier wieder das Hoffen. Sofern aber das Hoffen vom Evangelium veranlaßt wird, und anderseits das Evangelium durch das Hören das Gläubigwerden hervorruft, erscheint doch das Hoffen als das Motiv des Gläubigwerdens, ganz wie 1, 5. Dann ist die Beziehung zwischen beiden die: das Hoffen ist Motiv des Glaubens, das Glauben verleiht dem Hoffen Festigkeit und Dauer. Vgl. Hebr 3, 6; 6, 11 u. 18;

10, 23 u. 39; 1. Pt 1, 9; 5, 9. Der Inhalt des Hoffens ist indirekt ausgesprochen, B. 18: die Auferstehung, begründet in der Auferstehung Christi, gewiß in der mystischen Gemeinschaft des Hauptes mit dem Leibe¹.

1, 27: „Christus in euch die Hoffnung der Herrlichkeit.“ Für diese exegetisch sehr schwierige Stelle darf ich nur auf das eingehen, was für das vorliegende Problem notwendig ist. In B. 24 weist das Demonstrativum „dieses“ Geheimnis deutlich auf B. 26 zurück; doch wird es nach seinen beiden Seiten zerlegt: einst verborgen, jetzt durch Verkündigung offenbar. Dann aber kann das Geheimnis B. 27 nicht in der Tatsache der Heidenpredigt bestehen, so daß durch die Worte Christus „bei euch“ die unmittelbar vorher erwähnten Heiden spezifiziert würden. Die Heidenpredigt ist vielmehr das Mittel zur Offenbarung des Geheimnisses. Wenn Gott es offenbaren will, so muß sein Wort B. 25 den Inhalt angeben, worin das „sehr herrliche Geheimnis“, nämlich das Wort Gottes (B. 25) bei den Heiden besteht.

Die Antwort lautet: Christus in euch. Dieser kurze Ausdruck faßt zusammen, was im Vorhergehenden als Inhalt des Mysteriums entfaltet ist: nämlich (1, 15 ff) die Stellung Christi zum Kosmos und zu seiner Gemeinde². Wenn nun in der Darlegung dieses Christus-Mysteriums die Gemeinde sein Leib genannt ist (1, 18), und diese Vorstellung in den neuen Zusammenhang aufgenommen ist (1, 24), so muß die Formel „Christus in euch“ (1, 27) auf die mystische Gemeinschaft des Christus mit seinem Leibe (d. h. den Kolossern) gehen³. An sich hätte Christus stehen können ohne den Zusatz: in euch. So wird Christus der Inhalt des Mysteriums genannt: 2, 2, falls dort Christus ohne

1) 1, 15—23 halte ich nicht für Interpolation; aber die Christologie für unpaulinisch; 1, 23 anders als 1. Th. 1, 8.

2) Deutlich erweist sich der Gedanke als unpaulinisch. 1. Kor. 2, 6f ist Chr. ein Mysterium, aber als Gekreuzigter, und darum ist das Wort von ihm eine menschliche Torheit. Hier ist er es in seiner kosmisch-ekklesiastischen Stellung, und darum das Wort von ihm eine tiefere Erkenntnis, wenn auch in Antithese zur gnostifizierenden Spekulation.

3) Wöllig unpaulinisch. Die individuelle Christenmystik des Paulus ist zu einer ekklesiastischen geworden; nicht mit der Auferstehung Christi wird sie begründet, deren Analogon der Einzelne erlebt; noch mit Christi Geist, der ihn innerlich verähnlicht; sondern mit der Zugehörigkeit zur Gemeinde (1, 24, welche durch Annahme des Gotteswortes entsteht).

„Vater“ zu lesen ist; und sicher 4, 3. Indessen ist in Anknüpfung an den zuvor ausgeführten Gedanken das Moment der mystischen Gemeinschaft mit den Lesern hinzugefügt, weil Christus nur deswegen, nur als „in euch“ die Hoffnung der Herrlichkeit ist. Damit wird bezeichnet, was dieses Mysterium zu einem so herrlichen macht.

Es mag die Tatsache 1, 18, daß Christus als der Erstling zur Herrlichkeit auferstanden ist, objektiv die Hoffnung auf Herrlichkeit gewiß machen; subjektiv wird sie gewiß doch erst durch die andere Tatsache, daß Christus in ihnen ist. Dann steht die „Hoffnung“ hier nicht von der psychischen Funktion, auch nicht von dem Hoffnungsgut (das ist vielmehr die Herrlichkeit); auch nicht von dem Hoffungsgrund (das ist seine Auferstehung 1, 18); sondern von der Bürgschaft des Hoffens¹. Der ganze Gedankenkomplex macht die Nähe der Mysterienreligion intuitiv fühlbar (ähnlich wie bei 1. Pt; bei Pl fühlt man den Abstand von derselben). Ist aber Christus die Summe des göttlichen Mysteriums und Bürgschaft des Hoffens, so ist Christentum Hoffungsreligion.

Zu 2, 5: wie auch 2, 2 die Lesart sein mag, immer ist Christus der wesentliche Inhalt der höheren christlichen Erkenntnis. Wenn in diesem Zusammenhang vom Vollwerk des Glaubens die Rede ist, so kann nur der Glaube mit einem Vollwerk verglichen werden, gegen welches die Irrlehrer anrennen (2, 4); dieses Bild verlangt, nicht an das Glauben zu denken, das man übt, sondern an den Glauben, in welchem man steht. Darum kann ich auch die Präposition *εἰς* nicht von der „Zielbeziehung“ verstehen, welche das Glauben nimmt, sondern nur von der Objektbeziehung, in welcher der Glaube steht. Es ist, soweit ich sehe, hier zum ersten Mal das Wort gebraucht von dem bekenntnismäßigen Glauben an Christus². Diese Fassung bestätigt der folgende Vers. Denn wenn B. 6 eine Folgerung zieht aus B. 5, so nimmt die Wendung „wie ihr ihn nun angenommen habt den Christus Jesus als den Herrn“

1) So steht bei Philo häufig *πίστις* von der Bürgschaft des Glaubens.

2) Der Gedanke an Mystik ist auch deswegen ausgeschlossen, weil dann ihre mystische Gemeinschaft mit Christus das Vollwerk wäre, aber nicht ihr Glauben. In paulinischer Mystik ist das Glauben ein Sichhineinvertrauen; hier ist es wegen B. 2 wieder stark intellektualistisch.

den Gedanken an B. 5 auf und bezeichnet die *πίστις εἰς Χριστόν* deutlich als das Bekenntnis zu Christus. Der Christenwandel soll aber nach Ursprung und Entwicklung auf Christus beruhen, und sich in der Art vollziehen, daß sie sich innerlich festigen (*βεβαιούμενοι* von der subjektiven Vergewisserung, cf Deißmann *Bibelstudien*; im Unterschied von der objektiven Festigkeit, die durch *στερεώμα* B. 5 ausgedrückt ist) mittelst des bekenntnismäßigen Glaubens, entsprechend dem, wie sie gelehrt sind. Wenn in folgendem (B. 12) auf die Taufe verwiesen wird, so wird hier gerade nicht der Glaube auf Christus bezogen, sondern auf Gott. Damit wandelt sich auch der Glaubensbegriff. Er wird zu einem Vertrauen auf die Kraft Gottes, welche Christus auferweckt hat.

Christus unsere Hoffnung (I, 27), dieses Lösungswort charakterisiert die Theologie des Kolosserbriefes¹.

Der eschatologische Charakter des Hoffens tritt an allen Stellen hervor, wo das Hoffen erwähnt ist (I, 5 u. 33 u. 27), aber auch an allen, wo der Begriff umschrieben ist, z. B. I, 12; 3, 12; 3, 4 u. 24, 3). Das Hoffen ist Sehnen und Streben, ob es als Hoffnungsgut erscheint (I, 5), dessen Vereitliegen im Himmel das Christentum motiviert, oder als psychischer Akt I, 23, der auf das Ziel des Unanklagbar-seins schaut; oder ob es als Bürgschaft für das Streben nach Vollkommenheit das Heilsgut vor Augen stellt. Darum ist das Objekt auch die himmlische Herrlichkeit (I, 27), für welche gelegentlich auch ähnliche Wendungen eintreten, z. B. Anteil an dem Lese der Heiligen im Licht (I, 12) oder Leben (3, 4),

1) Ich kann hier nicht ausführlich begründen, weshalb ich ihn für unpaulinisch halte. Vielerlei ist erwähnt; anderes wie Stil und Wortschatz überschreitet den Rahmen dieser Arbeit. Hier sei nur noch wenig erwähnt: Stellung zum Gesetz bei Pl polemisch, bei Kol typische Wertung (wie Hebr). Christologie: bei Pl Weltvermittler, bei Kol Weltziel (was R 11,36 von Gott sagt, wird Kol 1,20 auf Chr übertragen). Pl Chr. der Sohn Gottes, Kol Chr die Immanenz Gottes; Kosmologie: Pl ethisch, Kol spekulativ. Pl Chr. als zweiter Adam in der Menschenwelt, Kol Zentrum des Kosmos. Dämonologie; Pl Objekte künftigen Kampfes, Kol Objekte vergangenen Sieges. Mystik: Pl individuell, Kol ekklesiastisch. Die Differenz im Begriff des Glaubens und Hoffens wird besprochen. Man kann sagen: so gewiß Kol und Eph Weiterbildungen (das Wort „weiter“ sehr stark betont) auf paulinischer Grundlage sind, so gewiß ist Eph wieder eine Weiterbildung von Kol. Das „Antipaulinische“ des Kol zeigt die Zusammengehörigkeit mit Eph, der „Paulinismus“ des Kol zeigt die Trennung von Eph.

aber niemals der Ausdruck „Rettung“¹. Sofern aber die himmlische Herrlichkeit besonders Christus eignet, ist kurz gesagt auch Christus als erhöhter Herr das Ziel und Objekt des Hoffens 3, 1 f. In diesem Zusammenhang wird Christus unser Leben genannt; in Analogie zu 1, 27 wird Christus als Bürgschaft unseres Lebens zu verstehen sein. Dann aber ist nicht das der Gedanke, daß die Leser schon auf Erden verborgener Weise ein Leben in Christo haben, welches einst bei Christi Offenbarung kund werden wird in Herrlichkeit. Vielmehr ist das Leben angeschaut als ein im Himmel aufbewahrtes Gut (cf 1, 5)², verborgen in Gott. Nur die Bedingung des christlichen Lebens ist es, daß die Christen mit Christus auferweckt sind (3, 1); es ist nicht etwa eine mystische Gemeinschaft in Christus, aus der das neue Leben folgt. Die christliche Ethik ist nicht mystisch orientiert, sondern lediglich durch die Hoffnung motiviert.

Subjektiv gewiß wird man seiner Hoffnung nicht etwa durch irgend etwas sonst noch, sondern ausschließlich durch die Zugehörigkeit zur Gemeinde (1, 27; 1, 18; 1, 24); die objektive Bürgschaft für Hoffen und Leben ist Christus (1, 27; 3, 4). Die Stimmung des Hoffens ist mit dem Wesen schon gegeben. Bei den Lesern zeigt die Stimmung ein Streben nach Vollkommenheit, die sie in einer vertieften Erkenntnis suchen, bzw. zu suchen in Gefahr stehen (2, 16—19). Bei dem Verfasser zeigt sie vielmehr die Freude, daß der Christ alles, was zum Heil notwendig ist, bereits besitzt (1, 10—20; 2, 10—15). Die Stimmung des Verfassers haftet am Glaubensbesitz, die der Leser am Hoffnungsgut. Darum ist in Einzelheiten nicht immer zu sagen, ob die Stimmung mehr auf das Hoffen, oder auf das Glauben bezogen ist. Jedenfalls ist die Stimmung der Leser mehr ein Spekulieren über die Welt-

1) Zwar findet sich das Wort auch 1. Kor nicht, dort aber war wenig, hier sehr viel Anlaß dazu. Auch Kol kennt eine Rettung, hat aber dafür das Wort *rescue* (welches Paulus wieder in einem anderen Sinn gebraucht) und bezieht es auf die Vergangenheit (1, 13) als Rettung aus der Macht der Elementargeister (2, 20) oder der Finsternis (1, 13). Und kaum daß (ähnlich wie bei Paulus) die Rettung auf die Sünde bezogen wird 2, 13 f, so wird sofort der Tod Christi als Befiegung übernatürlicher Herrschermächte verstanden (Junker 95).

2) Das Leben liegt droben bereit, etwa wie ein Kleid, oder eine Behausung 2. K 5, 1; aber im 2. K wird dies Kleid schon bei irdischen Lebzeiten allmählich angezogen.

elemente (2, 8 u. 20), und über die Notwendigkeit, sich das Heil kultisch durch Sterndienst und asketisch durch Enthaltungen in bezug auf Essen und Trinken (2, 16 f) zu sichern; sie zeigt in ihrem Pessimismus und ihrer Mystériosophie die Unsicherheit ihres Hoffens. Demgegenüber betont der Verfasser, trotz allem Eingehen auf das spekulative Interesse, welches das Glauben selbst ganz intellektualistisch prägt, die Sicherheit des Glaubens, welche auf der Vollgenügsamkeit Christi beruht (1, 14—23). Jene Unsicherheit und diese Sicherheit werden gerade dadurch deutlich, daß Verfasser seine Leser geradezu bestürmt, sich nicht verwirren zu lassen (2, 4—23). Beider Ziel ist, vollkommen zu werden in Christus, oder im Willen Gottes; und darum ist doch im letzten Grunde die Stimmung des christlichen Lebens eschatologisch.

Die Hoffnung ist Motiv des Glaubens (1, 5) schon um desswillen, weil das Wort der Wahrheit eine Freudenbotschaft ist, welche das Glauben hervorruft. Man wird gläubig, wie immer, durch Annahme des Wortes (1, 2 u. 4) und wird dadurch ein Glied der Gemeinde, welche der Leib Christi ist. Das Glauben hat Christus zu seinem Objekt (2, 2); so geht das Glauben über in den bekennnismäßigen Glauben an Christus (2, 5). Denn das Glauben entwickelt sich zu einer tieferen Erkenntnis (1, 9 u. a.), die das Mysterium des Heilswerkes und Heilswillens Gottes, der kosmischen und soteriologischen Stellung Christi zum Inhalt hat (1, 15 f). Die zentrale Stellung Christi, welche durch seine Auferweckung offenbar geworden ist, bringt es mit sich, daß das Glauben sich auch als Vertrauen auf die Energie Gottes bezieht, mit der er Christum auferweckt hat (2, 12). Die gläubige Erkenntnis verleiht dem Hoffen Festigkeit und Dauer (2, 5 cf Hebr 3, 6; 6, 11 u. 18 u. a. I Pt 1, 9 u. a.). Wegen dieser Beziehung kann auch die christliche Aufgabe als ein Bleiben erscheinen, welches durch Glauben fest gegründet ist, und als ein von der Hoffnung nicht Wanken.

Endlich, was die Frage der eschatologischen Auffassung betrifft, so weist das spekulative Interesse sowohl wie eine ganze Reihe damit zusammenhängender Begriffe den Brief in die Sphäre des Alexandrinismus. Von nationaljüdischem Interesse ist nichts zu spüren; das kosmologische ist umgebogen, insofern die zukünftige Herrscherstellung Christi in der Engelwelt in die

Gegenwart gerückt ist, weil aus dem erwarteten Sieg über die Dämonen ein bereits erfochtener gemacht ist¹.

4. Zusammenfassung des 2. Kapitels.

Die drei vorstehenden Briefe stellen das Christentum unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung dar. Und zwar alle drei in apologetischer Weise. In Hebr ist das Christentum gegenüber dem Judentum die Erfüllung der Hoffnung: es hat eine bessere Hoffnung, durch welche man Gott naht (7, 19). In 1. Pt ist es gegenüber dem Mystierientum, frei von aller Magie, eine Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung (1, 3). In Kol ist gegenüber der herannahenden Gnosis Christus die Hoffnung der Herrlichkeit (1, 27). Ja, die Hoffnung in der soeben erwähnten Differenzierung ist geradezu das Thema der drei Briefe; bei 1. Pt ist das ohne weiteres deutlich; aber auch in Hebr ist es insofern der Fall, als Christus, der Hohepriester des neuen Bundes, eben in dieser Stellung die alttestamentliche Hoffnung erfüllt; und endlich gilt es auch für Kol, weil Christus das große Heilsmysterium ist als Bürge für Hoffnung auf Leben (1, 27; 3, 4). Die Gemeinschaft dieser drei Briefe erweist sich auch in anderen gemeinsamen Grundanschauungen und charakteristischen Wendungen. Die Unterschiede auf der gemeinsamen Basis werden sich in der Entfaltung des Begriffs Hoffen geltend machen.

Das Eigenartige aber an ihrer Anschauung ist, daß alle drei Briefe die Hoffnung fast stets als Mahnung aussprechen: sie „festzuhalten“. Hebr gibt sich selbst als ein Mahnwort (13, 22), und der Inhalt desselben ist, die Hoffnung, oder das Bekenntnis der Hoffnung festzuhalten bis ans Ende (3, 6 u. 14; 10, 19 u. 23); nach 1. Pt sollen die Christen stets bereit sein, Rechenschaft von der Hoffnung zu geben, die in ihnen ist (3, 15); und Kolosser fordert, daß die Christen beharren sollen und nicht weichen von der Hoffnung (1, 23). Besonders an letzterer Stelle macht es die konditionale Wendung des Gedankens deutlich, daß diese Mahnung dringend notwendig ist. Ebenso zeigt Hebr 3, 12 und 10, 39 die drohende Gefahr des Abfalls. Desgleichen droht 1. Pt 4, 17 dem-

1) Die Christen heißen: Auserwählte Gottes 2, 12, oder gläubige Bruderschaft 1, 2, so daß in diesem Namen sowohl das Hoffen, wie das Glauben zum Ausdruck kommt.

jenigen mit furchtbarer Strafe, der dem Widersacher nicht widerstanden hat (5, 8f.). Die Lage der Leser bedingt die Stimmung, die von der Hoffnung ausgesagt wird.

Angesichts solcher Lage der Leser wird Verfasser nach Gründen suchen, mit denen er die Hoffnung stützen kann. Die Sicherheiten und Vermittelungen, die er zu bieten weiß, hängen von seiner eigenen Stellung ab. Wer wesentlich mit dem Diasporajudentum verwandt ist, wird andere Momente betonen als der, welcher als schlichter Judenthrist, wie 1. Pt, von allen philosophischen Substruktionen absieht und ein schlichtes Zeugnis seiner Gefühle geben will; und wieder anders der, welcher von paulinischen Gedankengängen wohl beeinflusst ist, aber keine charakteristische Anschauung des echten Paulinismus sich angeeignet hat, wie Kol. So verschieden auch dadurch sich die Gewißheit des Hoffens (und Glaubens) nuancieren wird, so treffen sich doch alle drei Briefe auf dem gemeinsamen Boden, den man den Alexandrinismus nennt.

Es vertreten demnach alle drei Briefe ein altwerdendes Christentum, wie wir es für die Zeit Domitians annehmen dürfen, mit dem Unterschied, daß unter ihnen der Kolosserbrief als der späteste anzusehen ist und erheblich schon zu einer kommenden Zeit gravitiert, wie anzugeben sein wird.

Für diese Zeit und für diese Lage war es notwendig, das christliche Hoffen als ein streng eschatologisches hinzustellen. Der Tag ist nahe (Hebr 10, 25); das Ende ist nahe (1 4, 7); die Offenbarung Jesu Christi und das Gericht steht bevor (Kol 3, 4; darum unanfechtbar sich halten Kol 1, 23; Offenbarung am Ende der Zeiten 1 1, 6; Gericht 1 4, 17; Hebr 10, 27 u. a.). Alle Güter, die man erhofft, sind endzeitige und liegen aufbewahrt im Himmel: die Ruhe Gottes (Hebr 3, 11f.); die künftige Welt (1, 14; 2, 5); die bleibende Stadt (13, 14); das himmlische Jerusalem und unerschütterliche Reich (12, 22f.); die Rettung der Seele (10, 39); — die Gnade des Lebens (1 3, 7); gottgemäßes Leben (1 4, 6); allerlei Lichtgüter (1 2, 9); Lob und Ehre (1 1, 7); Rettung der Seele (1 1, 10); die ewige Herrlichkeit (1 5, 10); die Herrlichkeit Christi (1 4, 13); das unbefleckte Erbe (1 1, 4); — Anteil am Lose der Heiligen im Licht (Kol 1, 12); Totenauf-
erstehung (1, 18); Herrlichkeit (1, 27); das was droben ist (3, 1);

das Leben verborgen in Gott (3, 3); der Lohn (3, 24). Die vorgestellten Güter sind in allen drei Briefen ähnlich; es entsprechen die erstgenannten mehr denjenigen, welche in der spätjüdischen Apokalyptik, besonders aber bei Philo bekannt sind; die dann aufgezählten sind mehr farblos; die letztgenannten erinnern teils an Alexandrinismus, teils an Paulinismus. Diese Güter sind durchweg als im Himmel aufbewahrt gedacht (Kol 1, 5; I 1, 4f; Hebr 6, 18). Schon darum ist das Hoffen überall, wo es sich auf diese Güter bezieht, der psychische Akt, der nach ihnen ausschaut, sie erwartet, sie begehrt, sie erstrebt. Speziell wird diese *actio cordis* deutlich, wenn man an die Verba denkt, die in Verbindung mit diesen Hoffnungsgütern gebraucht werden. Gott nahen (Hebr 7, 19); hinzutreten zu ihm (10, 19); eingehen (3, 11); hinzukommen (12, 22f); trachten (12, 14); das Hoffen ist in sich lebendig (I 1, 3; weil vom Wort des lebendigen Gottes gewirkt I 1, 23); sich gürten und nüchtern halten (I 1, 13); sich zu Gott hinrichten (I 1, 21); hin zu Gott hoffen (I 3, 5); sich bereit halten zur Rechenenschaft (I 3, 15); das von der frohen Botschaft hervorgerufene Verlangen der Seele (Kol 1, 23); das Begehren der Herrlichkeit (Kol 1, 27); das Suchen und Trachten nach dem was droben ist (3, 1f). Der Hebräerbrief drückt die Vorstellung vom Hoffnungsgut im Partizipium aus (Hebr 11, 1), wie klassisch und bei Philo; und Kol, der von so verschiedenen Seiten beeinflusst ist, gebraucht *ελπις*, neben dem psychischen Akt (1, 23), von dem Hoffnungsgut (1, 5) und der Bürgschaft der Hoffnung (1, 27), doch so, daß in Gedanken an beiden Stellen das Hoffen anklingt.

Überall tritt das Hoffen an zwei Punkten mit dem Glauben in Berührung. Einmal sofern das Hoffen das Motiv des Glaubens ist, und sodann, sofern das Hoffen vom Glauben Dauer bzw. Kraft empfängt. In beider Beziehung ist das Glauben ein Moment des Hoffens. Das Hoffen motiviert insofern den Glauben, als die frohe Botschaft verkündet, was die Seele hofft. Hier ist das Glauben, wie immer, ein Annehmen und Gehorchen, also niemals nur ein Akt des Intellekts, der das Wort für wahr hält, sondern stets zugleich ein Akt des Willens, der es für maßgebend anerkennt; daher hat es seinen Gegensatz im Ungehorsam (3. B. Kol 1, 4f; I 1, 23; Hebr 5, 12; 6, 1; I 1, 2 u. 12 u. 25; 2, 7 u. 8;

3, 1 u. 20; 4, 17). Das Gläubigwerden bedeutet einen Akt der Abkehr und Hinkkehr; nämlich als Buße von den toten Werken weg und hin zu Gott (Hebr 6, 1), als sich weg wenden von dem eitlen Wandel nach väterlicher Weise und gläubig werden zu Gott hin (1. Pt 1, 21), als Eintreten in die Gemeinde (Kol 1, 2). In all diesen Beziehungen steht das Glauben also vom psychischen Akt. Die Festigkeit, welche dem Glauben begrifflich eignet, liegt in dem Wort Gottes als Wort der Wahrheit oder des Evangeliums; darüber wird unter dem Gesichtspunkt der Gewißheit zu reden sein. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß das Gläubigbleiben, was ja nur die Fortsetzung des Gläubigwerdens ist, und darum das Wesen des Glaubens nicht ändern kann, die ihm immanente Festigkeit dem Hoffen schenkt. So im Hebräerbrief, wo immer es gilt, die Hoffnung bis ans Ende festzuhalten (3, 6 u. 14; [6, 1]; 7, 19 u. a.); so in 1. Pt, wo gemahnt wird, im Glauben und Hoffen zu Gott hin gerichtet zu bleiben (1, 21 u. a.); so in Kol, wo das Glauben geradezu ein Vollwerk ist (2, 5). Bis hierher sind alle drei Briefe in der Auffassung in bezug auf das Glauben einig. Für die Apologie des 1. Pt lag kein Grund vor, den Glaubensbegriff weiter zu entfalten; seinen Gegnern steht das Hoffen auf Grund der Mysterien im Mittelpunkt ihrer Denkweise. Anders in Hebr und Kol; beiden kam es darauf an, zu erweisen, daß das Christentum in Wahrheit hat, was die Gegner zu haben vorgeben; darum ist das christliche Hoffen ein festes. Hier also trat das Interesse am Inhalt des Glaubens hervor. Als Annahme des Wortes hat ja das Glauben stets ein intellektuelles Moment in sich, welches sein Objekt am Inhalt des Wortes hat. Der Inhalt des Wortes ist wesentlich Christus; das macht das Glauben auf ihn hin gerichtet, während es in 1. Pt auf Gott allein bezogen bleibt (1. Pt 1, 21). Aber auch in dieser Hinsicht ist die überragende Bedeutung des Hoffens gewahrt; denn das Glauben ist nur insofern auf Christus bezogen, als er in Hebr „gestern heut und in Ewigkeit“ (Hebr 13, 8), als er „Führer zur Rettung“ (2, 10; und nur deswegen Anführer und Vollender des Glaubens 12, 2) ist; oder wie Kol kurz sagt, „die Hoffnung der Herrlichkeit“ (1, 27), „unser Leben“ (3, 4). Doch das, was alles in dem Wort Christi liegt, muß entfaltet werden. Und ob das geschieht, um ihn als Erfüller des alten Bundes zu erweisen,

oder als das große Heilsmysterium, immer entwickelt sich das intellektuelle Moment des Glaubens zu einem tieferen Verstehen, zu einem Wissen. Es ist der Art nach gleich, nur dem Grade nach verschieden, wenn Hebr auf den Inhalt dieses Wissens das Wort Bekenntnis anwendet, Kol aber Erkenntnis. Diese Differenz im Grade wird daran deutlich, daß Hebr nicht wagt, von einem Bekenntnis des Glaubens zu reden, sondern es ein Bekenntnis der Hoffnung nennt (10, 23): auch in der Linie des Bekennehmens bleibt das Glauben ein psychischer Akt, ein Moment des Hoffens. Dagegen geht Kol dazu vor, „den“ Glauben an Christus zu fordern. Damit ist im Begriff des Glaubens dieselbe Zwiespältigkeit gegeben, wie sie im Begriff des Hoffens im Kol-Brief erscheint; denn Hoffnung ist in Kol nicht nur der psychische Akt, sondern auch das Hoffnungsgut und die Bürgschaft der Hoffnung. Wo der Glaube Christum zum Inhalt hat, da wird Christus auch Bürgschaft der Hoffnung. Im Hebr-Brief aber wandelt sich die Festigkeit des Glaubens von einer solchen unter dem Gesichtspunkt der Zeit zu einer unter dem Gesichtspunkt des psychischen Handelns selbst: das Glauben wird die Kraft, welche die Hoffnungsgüter als real hinstellt. Der Begriff bleibt hier ein einheitlicher, ein Moment des Hoffens.

Die Stimmung ist bei den Lesern der drei Briefe ungefähr die gleiche. Sie alle stehen in Versuchung von der Hoffnung zu weichen und abzufallen (Hebr 3, 8; 10, 39; 12, 2f; 1. Pt 1, 6f; 4, 12; Kol 1, 23). Die Ursache sind Leiden um ihres Christseins willen; dazu ist die Parusie Jesu ausgeblieben. Da sind die einen schlaff und leichtfertig geworden, die anderen neuerungsfüchtig und wollen in selbstersonnenen Sagen sich vollenden; andere spekulieren über höhere Garantien, wieder andere geben die Hoffnung auf die Parusie auf, niemand wagt mehr so recht, Leben und Ehre einzusetzen. Da ist es sehr bezeichnend, daß die Verfasser aller drei Schreiben ihre Tröstungen und ihre ethischen Forderungen nicht an den Begriff des Glaubens knüpfen, sondern an den des Hoffens. So bezieht der Hebräerbrief den Freimut der Rede, das Rühmen als Christsein, das Vollerfülltsein nicht auf das Glauben, sondern auf das Hoffen (3, 6; 4, 16; 10, 19 und 35; 6, 11; zu 10, 22 cf oben); der Freudenjubiläum in 1. Pt gilt der Hoffnung auf künftige Herrlichkeit (1, 3); wiederum differiert

Kol etwas, indem er die Freude am Heilsbesitz orientiert (1, 10 bis 20; 2, 10—15), aber die Stimmung seiner Leser sucht Sicherheit für ihr Hoffen, und gerade die will Verfasser ihnen bieten. Noch stringenter als der Trost wird die ganze christliche Ethik durch das Hoffen motiviert. Wenn Hebr die Leser zur Vollkommenheit hinaufführen will, so verweist er auf die Hoffnung (6, 1 u. 11 f u. a., ähnlich Kol 1, 28; 4, 12); 1. Pt mahnt zum Christenwandel, indem er die Leser als Fremdlinge und Weisassen anredet (1, 1; 2, 11; Motiv der Hoffnung 1, 13 f; 3, 5; 3, 7; 3, 15; 4, 11; 5, 6 f); und Kol knüpft alle Paränese an das Leben an, das im Himmel verborgen ist (3, 3 ff). Besonders aber, wo es sich um diejenigen Tugenden handelt, welche im Leiden zu bewahren sind (3. B. Hebr Kap 11). Da wird wohl Christus als Vorbild im Leiden hingestellt, doch als der, welcher durch Leiden zur Herrlichkeit vollendet ist, und dadurch die Hoffnung weckt, daß sie, wie sie Anteil haben an seinen Leiden, auch Anteil an seiner Herrlichkeit haben werden (Hebr 12, 2 f; 12, 10 f; 4, 15; 1. Pt 4, 12 f; 1, 6 ff). Auch das Motiv der Furcht vor dem Gericht, welches in diesen Zusammenhängen vorkommt, ordnet sich dem des Hoffens unter (bzw. das Motiv des Lohnes).

Was die Gewißheit des Hoffens betrifft, so ist sie vor allem für alle drei Schreiben in der Weltanschauung gegeben, daß die Erscheinungswelt überhaupt das eigentlich Nicht-Seiende, das Flüchtige, das Schattenhafte ist, und die überirdische Welt und ihre Güter das eigentlich Reale. Dieser „Alexandrinismus“ kann hier nur skizzenhaft erwähnt werden. Alles Irdische ist Schatten des Zukünftigen (Hebr 10, 1; Kol 2, 17; cf Kol 2, 11; 3, 4; 1, 27; Hebr 9, 24; 8, 2; 11, 1; aber auch 1, Pt 1, 3 f). Darum lebt man hier auf Erden überhaupt nur als Fremdling (1. Pt 1, 17; Hebr 11, 9; 11, 1 u. 2, 11; Hebr 11, 3) und trachtet nach dem Leben oder der Heimat, die droben ist (Hebr 13, 14; Kol 3, 1 ff). In dieser Anschauung ist auch die überragende Stellung Jesu als Erhöhter begründet und seine Stellung zur Gemeinde. Er ist die Hypostase der Gottheit (Hebr 1, 3; Kol 1, 15; 2, 9) und darum von Ewigkeit zu Ewigkeit (Hebr 13, 8); er ist das große Heilsmysterium (Kol 1, 14 ff; 2, 3 f u. a.); er ist in seiner Präexistenz das prophetische Prinzip (1. Pt 1, 11; Hebr 2, 11 f; 10, 5 f); ihm sind auch die Engel untertan (1. Pt 3, 22; Hebr

1, 6 u. 14; 2, 7f; Kol 2, 15). Darum ist er der Erstgeborene von den Toten, der Hoffungsgrund und die Hoffnungsbürgschaft für die Auferstehung der Seinen (Kol 1, 18; 1, 27; 1. Pt 1, 21; Hebr 6, 19f sein Eingang in das himmlische Heiligtum ermöglicht uns, den Anker der Seele zu haben; 12, 2). Darum ist seine Gemeinde sein Haus (Hebr 3, 6 cf 1. Pt 2, 5) oder sein Genosse (Hebr 3, 14), sein Leib (Kol 1, 18 u. 24). Diese Momente mögen in Hebr und Kol mehr hervortreten, was durch die Tendenz und Lage der Leser veranlaßt ist; aber sie liegen in 1. Pt auch zugrunde, wenn letzterer auch, seiner praktischen Tendenz entsprechend, sich mehr begnügt, auf die Tatsache der Auferstehung Jesu hinzuweisen (1, 3 u. 21).

Alle diese objektiven Heilsmomente kommen ebensosehr, ja stellenweise mehr, für das Glauben als für das Hoffen in Betracht. Indessen hat das darin seinen Grund, daß, sofern das Glauben sich auf sie richtet, es die Annahme einer frohen Botschaft, einer Hoffnungsbotschaft ist. Dieses Wort hat nämlich eine Kraft in sich, das Glauben hervorzurufen (1. Pt 1, 23f; 1, 3f; Kol 1, 2 u. 4), eben weil es von diesen Realitäten zeugt. Darum darf man auch Hebr 11, 1 vergleichen, die Stelle, welche deutlich von der überführenden Macht der Hoffnungsgüter redet, durch welche sie das Glauben hervorrufen. Die eigentümliche Haltung des Hebr, welcher es mit dem psychischen Akt des Hoffens für alle, auch jüdische Fromme zu tun hat, bedingt es, daß hier auf noch andere objektive Heilstatsachen stärker hingewiesen wird als sonst, nämlich auf den Eid Gottes, die Verheißungen Gottes (auch 1. Pt), seinen Ratschluß, seine Treue u. a. Neben diese objektiven Garantien treten als subjektive die Erfahrung, daß man Christi teilhaftig ist (Hebr 3, 14), wiedergeboren ist, (1. Pt 1, 3), zu Christi Gemeinde gehört (Kol 1, 27 u. a.); und der Christenwandel, besonders unter Leiden (1. Pt 1, 13; Hebr Kap. 11; und die für die Ethik angegebenen Stellen). Charakteristisch ist, daß in diesem Zusammenhang in allen drei Schriften jede individuelle Mystik fehlt, und das mit ihr gegebene Vertrauen.

Die nationaljüdische Färbung der Eschatologie ist da, aber eigentlich nur in Bildern und Wortwendungen; der Sache nach ist die Eschatologie universal, weil eine rein individualistische, wie es dem „Alexandrinismus“ der drei Briefe entspricht.

Kapitel 3: Das Hoffen bei den Synoptikern.

1. Markus und seine Parallelen. 2. Die Logiaquelle.
3. Das Sondergut des Matthäus. 4. Das Sondergut des Lukas.
5. Das Sondergut des Markus. 6. Zusammenfassung des 3. Kap.

I. Markus¹ und seine Parallelen.

A. Konstruktion:

πιστευειν abs. 5, 36; 9, 23 u. 24; 9, 42; 13, 21; 15, 32.

mit Dat. 11, 31.

πιστις abs. 4, 40; c. gen. subj. 2, 5; 5, 34; 10, 52.

Die Parallelen sind: 5, 36 [Łf 8, 50]; 9, 23 u. 24 [ohne Wort-
parallele]; 9, 42 [Mtth 18, 6 add *εις εμε*]; 13, 21 [Mtth 24, 23
u. 26]; 15, 32 [Mtth 27, 42 add *εν αυτον* H, *αυτω* I, *εις*
αυτον u. *εν αυτω* in I]; 11, 31 [Mtth 21, 25 (*s^s εις αυτον*);
Łf 20, 5]; 4, 40 [Łf 8, 25 add *υμων*; Mtth 8, 26 *ολιγοπιστοι*
loco *πιστις*; om Ta *s^s*]; 2, 5 [Mtth 9, 2; Łf 5, 20]; 5, 34
[Mtth 9, 22; Łf 8, 48]; 10, 52 [Łf 18, 42].

B. Bedeutung²:

I. Glauben ohne Beziehung zum Hoffen.

1. nicht religiös: Anerkennen eines menschlichen Zeugnisses
als zuverlässig: 11, 31; 13, 21; 15, 32.

2. religiös —

II. Glauben in Beziehung zum Hoffen.

1. nicht religiös: hoffendes Vertrauen auf Heilung: 2, 5;
5, 34 u. 36; 9, 23 u. 24; 10, 52.
2. religiös: hoffendes Vertrauen a) bezogen auf Gott: 4, 40.

In den Heilungsgeschichten ist zunächst der Glaube, welchen die Kranken, bzw. ihre Angehörigen haben, nicht religiöser Art. Selbst nicht 2, 5, wo der religiöse Charakter aus dem Wort von der Sündenvergebung eingetragen wird. Denn Jesus sieht den Glauben der Träger, denen die Vergebung doch nicht zugesprochen wird. Denkt man den Kranken mit ihnen zusammen, so kann

1) Sondergut 1, 15; 11, 22 u. 23 u. 24; und Mk-Schluß.

2) Markus ist zugrunde gelegt. Die Abweichungen seiner Parallelen werden, soweit nötig, besprochen, und bei der Betrachtung des „Sonderguts“ auf sie zurückverwiesen.

dessen Glauben nicht anderer Art sein, wie der ihrige; supponiert man bei dem Kranken Schuldgefühl, so folgt daraus nicht auch schon das Bewußtsein, daß Reue und Glauben an Gott Bedingung der Heilung sind¹; endlich kann man auch nicht aus der Zeitfolge von Vergebung und Heilung auf die Notwendigkeit des Glaubens an Vergebung als Bedingung des Heils schließen: denn daß dem äußeren Hergang ein innerer entspreche, könnte man nur schließen, wenn Jesus stets religiösen Glauben als Bedingung der Heilung erklärt hätte. Der Aberglaube an das Zaubermittel 5, 34 ist noch weniger religiöser Art; das Weib wendet sich an Jesus, wie vordem an andere Ärzte (B 26), und die Rettung, die ihr Glaube findet (B 34), ist keine zum ewigen Leben, sondern Heilung, weil σωζειν ausdrücklich (B 29 u. 34) so erklärt wird. — Auch des Jairus Glaube ist trotz seiner Bitte *να σωθῇ καὶ ἡσση* nicht religiös; denn das „Leben“ ist nur der Gegensatz der Todesgefahr, und darum kann das voranstehende „Retten“ nur von physischer Heilung gemeint sein. — Besonders deutlich hat der Vater des Epileptischen keinen andern als den gewöhnlichen Glauben an den Arzt, wenn er seine Bitte einschränkt, „wenn es möglich wäre“ (9, 22). — Nur bei Bartimäus (10, 52) könnte man schwanken wegen der Anrede „Sohn Davids“ (B 42); aber einmal ist die den Glauben betreffende Formel wörtlich identisch mit 5, 34; sodann aber gilt das Vertrauen, mag es durch die messianischen Gerüchte veranlaßt oder bestärkt sein, nicht der messianischen Persönlichkeit, sondern der Heilkraft, schon deshalb, weil an der entscheidenden Stelle (B 51) der messianische Titel durch die gewöhnliche Anrede (*ραββονι*) ersetzt wird.

Vermittelt ist dieses Glauben durch Berichte und Massensuggestion: bei dem Paralytischen durch die Heilungen in Kapernaum (2, 2 u. 1, 32 f); bei dem blutflüssigen Weibe durch Erzählungen (5, 27); bei dem Epileptischen durch die Jüngerheilungen (9, 14); bei Bartimäus durch das messianische Gerücht (10, 47). Einheitlich charakterisiert wird dieses Glauben durch die immanente Kraft auszubauern und Schwierigkeiten zu überwinden. Besonders klare Beispiele dazu sind die Träger des Paralytischen; aber auch das Weib glaubt trotz aller Enttäuschungen und be-

¹ Es handelt sich zunächst nur um abergläubisches Vertrauen zu der Wundermacht eines Arztes.

gnügt sich damit, Jesu Kleid zu berühren; Jairus läßt sich nicht durch seine Stellung als Synagogenvorsteher zurückhalten; der Vater des Epileptischen wird weder durch die Ohnmacht der Jünger noch durch Jesu Tadel entmutigt; und Bartimäus beharrt bei allen Bedrohungen. Dennoch ist das Glauben mit Furcht verbunden (5, 23 u. 33 u. 36) und darum unsicher (9, 22; 10, 49); es ist mehr ein Hoffen als ein Festsein.

Dieselben Heilungsgeschichten zeigen auch die Art von Glauben, welche Jesus fordert. Den pharisäischen Schriftgelehrten gegenüber (2, 5f) will er das Glauben nicht zur Anerkennung seiner Person als Beauftragten Gottes erheben, der die Vollmacht hat, Kranke zu heilen, Sünden auf Erden zu vergeben; sondern er will ihr menschliches und darum unsicheres Vertrauen zu einem religiösen und darum sicheren Gottvertrauen erheben¹. Bei dem abergläubischen Weibe will er das Glauben dahin reinigen, daß weder er selbst noch sein Kleid, sondern das Glauben in sich selbst Kraft hat, gesund zu machen (5, 34). Am besten wird man in ähnlicher Weise den Mk.-Text von 10, 51f verstehen: Jesu Frage setzt voraus, daß der Kranke Heilung von ihm erwartet; Jesu Antwort weist nicht sich, sondern dem Glauben des Kranken die Heilkraft zu. In der Jairusgeschichte will er das Glauben zu der Paradoxie erziehen, daß es trotz Tod noch traut (5, 36 u. 39); und ähnlich will er den Vater des Epileptischen zu dem Bekenntnis bringen, daß schon jedes Einschränken oder Zweifeln soviel wie Unglaube ist (9, 22^b u. 24). Die Energie bedingungslosen Glaubens, welche er fordert, erhebt das Glauben zu einem religiösen.

1) Die synoptische Darstellung hat zwei Spitzen: den Erweis der Vergebung und der Erweis der Vollmacht. Ursprünglich ist der erste allein beabsichtigt. Anlaß zur Verschiebung bot B. 7. Die Frage in B. 7 verlangt kontertgemäß als Antwort ein Zeichen, daß Gott vergeben hat; darum formuliert Jesus die Frage in Form der Alternative B. 9 und beantwortet sie B. 11. Die Parenthese B. 10, welche die Konstruktion durchbricht, ist aus dem späteren Bewußtsein der Jünger gesprochen, welche nun weiter aus dem Erweis der Vergebung auf den seiner messianischen Vollmacht schlossen. In dieser Linie läßt Matth die Menge nicht mehr den wunderwirkenden Gott preisen, sondern daß Gott solche Vollmacht dem Menschen gegeben. Während Jesus das Vertrauen von sich weg auf Gott lenkt, verwerten die Jünger die Handlung, um das Vertrauen zu einem Glauben an Jesus zu machen.

Die Heilungsgeschichten zeigen endlich auch das Glauben, welches Jesus selbst hatte. Ob man in Mk 2, 10 den messianischen Titel Menschensohn von Mk selbst eingesetzt sein läßt, oder um feinetwillen die Geschichte in der Komposition des Mk zu früh eingestellt erklärt, oder ihn in dem Sinn nimmt, in welchem er allein verstanden werden konnte: Mensch; stets fühlt sich Jesus als Beauftragter Gottes so sehr, daß er den Willen Gottes erkennt, Vergebung verkündet, Heilung ausübt ohne vorhergehendes Gebet. Das ist die höchste Energie des Glaubens, das sich mit Gott aufs engste verbunden weiß. So übermenschlich und einzigartig solch Glauben erscheint, so tritt nun doch gerade hier das Charakteristische im Glaubensbegriff des Mk-Textes hervor: nämlich einerseits, daß Jesus keinen entsprechenden Glauben an sich fordert, sondern andererseits, daß er eine ganz ähnliche Energie des Glaubens wie seine von den Menschen in bezug auf Gott fordert. Bei dem Paralytischen hat er sich mit dem bloßen Vertrauen zum Arzt begnügt und daraufhin seine Vollmacht ausgeübt; die Anerkennung seiner Persönlichkeit ist auch im Verlauf der Geschichte nicht Voraussetzung der Heilung, sondern höchstens deren Folge, wobei zu beachten ist, daß die Heilung B. 12 nicht auf ihn, sondern auf Gott zurückgeführt wird. Für sich selbst verlangt er natürlich das Vertrauen wie zu einem Arzte, ohne welches er nicht heilen kann; hindert aber das kranke Weib und Bartimäus ausdrücklich daran, einen höheren Glauben an seine Person zu fassen, indem er ihrem eigenen Glauben die Heilkraft zuspricht. Und wenn er von Jairus ein Vertrauen auf Unmögliches fordert; wenn er vor dem Vater des Epileptischen dem Gläubigen selbst¹ die Kraft zu „allem“ zuspricht, also auch zur Heilung des Erbübels, so ist solch ein Glauben nicht wesentlich verschieden von dem, welches er selbst zeigt: ein Glauben, welches sich Gott so nahe fühlt, daß es allen Hemmungen zum Trotz und in allen Lagen konstant Gottes Willen kennt und der Kraft Gottes absolut gewiß ist.

Mit diesem Glauben, den Jesus hat, und zu dem er erzieht, ist bereits das Verhältnis von Hoffen und Glauben in der religiösen Sphäre gegeben. Es erscheint innerhalb der obigen Stellen nur Mk 4, 40.

1) absolut, nicht etwa *eis eiles*.

Im Seesturm erhoffen die Jünger von Jesus wohl Teilnahme, aber kaum Hilfe; die Hoffnung auf Hilfe liegt nicht ohne weiteres in *μελει σοι* (B 38) und scheint durch die Stimmung der Furcht in B. 40 ausgeschlossen. Glauben, wie Jesus fordert und beweist, ist das Gegenteil von Angst; er erwartet ihn von seinen Jüngern durch sein Beispiel, ohne ihn zuvor ausdrücklich gelehrt zu haben. Es ist die Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott in allen Lagen, welche diese Szene mit jenen Heilungen und mit anderen vorausgegangenen Mt-Stücken gemein hat. Dieses Vertrauen hat Jesus im Sinne, wenn er die Jünger vorwurfsvoll fragt: Habt ihr noch nicht Glauben? Die Jünger haben Glauben, sowohl Vertrauen zu Gott wie auch zu ihm; aber weil sie nicht diesen Glauben im vollen Sinn haben (dieses hoffende Vertrauen auf Gott, welches in allen Notlagen unbedingt seines Gottes gewiß ist), darum spricht Jesus ihnen Glauben überhaupt ab¹. Diese radikale Entschiedenheit entspricht völlig der Energie, von welcher er zum Vater des Epileptischen sprach. —

In dieser Auffassung liegt es begründet, daß das Wort „Hoffen“ im Text des Mt und seiner Parallelen nicht gebraucht wird. Das Hoffen hat es begriffsmäßig (wenn es nicht im bloßen Sinne von „meinen“ steht) mit der Zukunft und mit Zielen zu tun, die noch einen Grad von Unsicherheit haben. Ein Vertrauen aber, welches in fester und steter Gemeinschaft mit Gott steht, hat die Grenzen von Raum und Zeit übersflogen und das Hoffen in Haben verwandelt.

Auf Abweichungen, welche Mtth Lk am Texte des Mt vorgenommen haben, ist wiederholt hingewiesen. Hier sei nur noch eine wichtige Abwandlung des Mtth erwähnt. Im Seesturm meint Mtth den Jüngern nicht jeden Glauben absprechen zu dürfen und nennt sie „Kleingläubige“ (8, 26). Das Wort ist dem Mtth eigentümlich (trotz Lk 12, 28). Es kann nicht einen

1) Wiederum zeigt sich bei Mtth. u. Lk dieselbe Umbildung, welche 2, 5 f zu beachten war. Mtth. 8, 25 wird die Rettung von einem übernatürlichen Eingreifen Jesu bereits erwartet, also schon das Glauben auf ihn bezogen, welches Gott gebührt; in diesem Sinne dürfte auch das zwiefache „Herr“ Lk 8, 24 zu verstehen sein. Darum hat auch Mtth die Schen (Mt 4, 41), welche eine Folge des unerwarteten Eingreifens Jesu ist, unterdrückt und in ein Staunen der Menschen verwandelt, von welchen man nicht weiß, woher sie kommen.

zeitlich kurzen Glauben meinen, weil sie ihn zur Zeit gerade haben und doch getadelt werden; es kann auch nicht einen graduell schwankenden Glauben meinen, weil sie im Kontext fest auf Jesus hoffen; es kann nur die Art unterscheiden, welche sie zeigen, von der Art, welche Jesus haben will. Sie vertrauen auf menschliche Wunderhilfe, statt der göttlichen Hilfe gewiß zu sein. Solch Glauben ist für Jesus nach Mk und noch nach Lk überhaupt kein Glaube; Mtth setzt an Stelle der radikalen Entschiedenheit Stufen des Glaubens¹. — Noch ein kurzes textkritisches Wort zu Mk 9, 19f. Ta und Zeugen in I lesen „ungläubiges und verkehrtes Geschlecht“. Leicht urteilt es sich: also hat Ta aus Mtth und Lk das zweite Adjektiv in Mk eingefügt. Aber wie kommen die kanonischen Texte von Mtth und Lk dazu, ihre Wiedergabe des Mk-Textes an dieser Stelle durch ein gleichlautendes Wort in gleicher Stellung zu erweitern? Die Antwort ist: Mtth und Lk haben einen Mk-Text gelesen, der bei Ta s^{sc} erhalten ist. „Verkehrt“ wird außerbiblisch von dem Gesetz, Augen, Sinn gesagt; biblisch von dem Weg des Herrn (Akt 13, 10), von der Abkehr von Gott (Ps 18, 27; Dt 32, 5). Das Geschlecht ist ungläubig, weil es sich in seinem Vertrauen auf Wunderhilfe von Gott ab und zu Jesus hin gekehrt hat (Mk 4, 40).²

2. Die Logiaquelle.³

A. Konstruktion:

πιστευειν absf. Matth 24, 26; 8, 13.

πιστις absf. Matth 8, 10; 17, 20^b; 23, 23.

1) Man beachte die Abschwächung; Mk: die Jünger haben keinen Glauben; Lk: sie haben zur Zeit keinen Glauben; Mtth: sie haben zur Zeit Glauben, aber nur Kleinglauben.

2) Mk 9, 29 ist in sich unmöglich; aber nicht aus Mtth 17, 21 eingedrungen. Denn textgeschichtlich kam der ganze Vers aus Mk in Mtth, weil in Mk von allen Rezensionen bezeugt, in Mtth nur von der jüngsten. Ursprünglich schloß Mk wie Mtth 17, 20 bei T K s^s it (cf Merk) D (S 5) s^p s^{ph} arm (Ehrh)st. schwankt; zu *απιστια* gegen Kleinglaube cf Merk S. 256.

3) *ολιγοπιστιαν* Mtth 6, 30 cf Sondergut des Mtth.

πιστος Mtth 24, 45; 25, 21 u. 23 wird nicht besprochen, ebensowenig wie bei Lk; = treu, zuverlässig.

Die Parallelen¹ sind: 24, 26 [Łf 17, 23 ohne entsprechendes Wort]; 8, 13 [Łf ohne entsprechendes Wort]; 8, 10 [Łf 7, 9]; 17, 20^b [Łf 17, 6]; 23, 23 [Łf 11, 42].

B. Bedeutung:

I. Glauben ohne Beziehung zum Hoffen.

1. nicht religiös: Anerkennen eines menschlichen Zeugnisses als zuverlässig: 24, 26.
2. religiös: a) Vertrauen als feste Beziehung auf Gott: 17, 20^b — b) Treue Gottes: 23, 23.

II. Glauben in Beziehung zum Hoffen.

1. nicht religiös: hoffendes Vertrauen auf Heilung: 8, 10 u. 13.
2. religiös: —

Die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum Mtth 8, 10 f liegt im wesentlichen auf der Linie der Heilungsgeschichten bei Mf. Das Vertrauen gilt einem Wunderarzt und um so weniger einer göttlichen Machtvollkommenheit, als der Bittsteller Jesu Macht mit seiner eigenen Autorität vergleicht. Wenn Jesus das gefundene Vertrauen so groß nennt, wie er es in Israel nicht gefunden hat, so bezieht sich dieses Urteil auf die erhoffte Fernwirkung (doch cf Mf 7, 30). Für ärztliches Vertrauen mag er Grade annehmen; für religiöses kennt er keine Stufen².

Mit Mtth 17, 20^b muß verglichen werden Łf 17, 5 f; Mtth 21, 21 f; Mf 11, 21 f. Will man von der Möglichkeit absehen, daß Jesus bei verschiedenen Anlässen einen Spruch wie diesen in verschiedener Form gesagt habe, und die Frage nach dem geschichtlichen Anlaß zum Ausgangspunkt des Vergleichs machen, so scheidet Łf aus, da er keinen eigentlichen Anlaß berichtet³. Auch bei Mf steht der Inhalt des Spruches in nur sehr lockerer Beziehung zu seinem angeblichen Anlaß; das Bindewort („habt Glauben an Gott“) ist textkritisch unsicher, grammatisch singulär, literarkritisch sekundär. Mtth 21 aber ist offenbar nur Summierung der verschiedenen Überlieferungen. Ob der Spruch bei Mtth 17, 20^b ursprünglich ist? Innerhalb des kanonischen Textes

1) Mtth ist zugrunde gelegt.

2) Mtth 8, 11 f stammt nach Łf 13, 28 f aus einer eschatologischen Rede.

3) Die Jünger bitten um Mehrung des Glaubens: ist sekundär.

unmöglich. Denn wenn das Unvermögen der Jünger auf ihren Kleinglauben zurückgeführt wird, so kann der Senftornnglaube nur als Beispiel eines kleinen Glaubens gemeint sein; dann aber kann diesem Kleinglauben nach dem Zusammenhang nicht die Fähigkeit zugesprochen werden, Wundergroßes zu wirken. Es muß ursprünglich statt Kleinglaube Unglaube geheißen haben (nach $\delta 5$ u. a. dazu in H $\delta 3$ u. a. dazu $s^s s^p s^{ph}$ it vg K Ta). Dieser Text paßt dem Anlaß nach (Verklärungsberg) und dem Sinne nach: bei Glauben handelt es sich nicht um klein oder groß, auch „Senftornnglaube“ ist Vollglaube¹. Die Logiaquelle hat denselben Glaubensbegriff wie Mt.

3. Das Sondergut des Matthäus².

1. Bearbeitung des Mt

a) durch Einsatz eines Wortes:

8,26; 17,20^a; 16,8 (Kleinglaube)

15,28 ($\piιστις$ loco $\logos$ cf Mt 7,29).

b) durch Veränderung der Konstruktion:

18,6 [add $\epsilonις \epsilonμε$ cf Mt 9,42: sine $\delta 2^* \delta 3^* \delta 5$ af it; $\epsilonις \epsilonμε$ s K]

27,42 [add $\epsilonπ αυτον$ H syr; $\epsilonπ αυτω$ K; $αυτω \delta 4 \delta 5$ I plurimi it (af: hiatus) arm Ulf Or Eus Hier; cf Mt 15,32 sine H I, add $αυτω$ K $\delta 5$, $\epsilonις αυτον$ sah, $\epsilonπ αυτω$ vereinzelt].

2. Bearbeitung der Logiaquelle

a) durch Einsatz eines Wortes:

6,30 (Kleinglaube)

b) durch Veränderung der Konstruktion:

(21,22 [cf Mt 11,24] unsicher und unwesentlich: sekundär).

3. Eigentliches Sondergut: 21,32; 9,28 u. 29; 14,31.

A. Konstruktion.

$\piιστευειν$.

1. abs.: 24,23 (wie Mt 13,21); 8,13 (cf Lk 7,2 f); 24,26 (cf Lk 17,23); 21,22 (cf Mt 11,24).

1) Dabei ist die Lesart „wenn ihr Glauben hättet“ vorausgesetzt nach s. Für Mt 11,22 s^{s(c)} TH $\delta 2$ I $\delta 5$ Ferrar arm it; für Lk 17,6 $\delta 5$ u. 7 I Zeugen, 2 K, it s^c. Gründe ihrer Abänderung cf Merz.

2) Es sei an die Stellen erinnert, wo Mtth mit Mt oder der Logiaquelle liest.

2. Dativ: 21,25 (wie Mk 11,31); 27,42 (Mk 15,32?)
3. *εν* mit Dat.: (Sondergut): 21,32 (? bloßer Dativ)
4. *εις* mit Akk.: 18,6 (cf Mk 9,42)
5. *οτι*: (Sondergut): 9,28.

πιστις.

abs.: 8,10 (Lk 7,9); 17,20^b (Lk 17,6); 23,23 (cf Lk 11,42)
 gen. subj.: 9,2 (wie Mk 2,5); 9,22 (wie Mk 5,34); 15,28
 (cf Mk 7,29); [Sondergut:] 9,29.

ολιγοπιστος-ολιγοπιστια: 8,26; 17,20^a; 16,8; 6,30;
 (Sondergut:) 14,31.

επιζειν

mit Dat.: 12,21 im Zitat aus Jes 42,4 [Urtext: seiner Lehre harren die Heiden; LXX *επι τω ονοματι*; griech. Dativ cf Einleitung; Universalismus des Mtth].

B. Bedeutung:

I. Glauben ohne Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: Anerkennen eines menschlichen Zeugnisses als zuverlässig: 21,25 (Mk 11,31); 24,23 (Mk 13,21); 27,42 (Mk 15,32); 24,26 (cf Lk 17,23).
2. religiös:
 - a) Vertrauen als feste Beziehung auf Gott: 17,20^b; 21,32 (im vorkanonischen Text tertio loco).
 - b) Treue Gottes: 23,23.
 - c) Dogmatischer Glaube an Jesus: 18,6 (cf Mk 9,42).

II. Glauben in Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: hoffendes Vertrauen auf Heilung: 9,2 (Mk 2,5); 9,22 (Mk 5,34); 8,10 (Lk 7,9); 8,13; (Sondergut:) 9,28 u. 29.
2. religiös: hoffendes Vertrauen:
 - a) bezogen auf Gott: 8,26; 17,20^a; 16,8; 6,30 („Kleinglaube“; Sondergut).
 - b) bezogen auf Jesus: 14,31 („Kleinglaube“; Sondergut).
 - c) bezogen auf den Universalismus des Heils: 15,28 (cf Mk 7,29; Sondergut).

Die Bearbeitung, welche sich in der „Veränderung der Konstruktion“ zeigt, läßt sich vielleicht durch eine text- (und literar-) kritische Erwägung leicht erledigen. Zu 27, 42 entscheiden folgende Gründe für den bloßen Dativ. Textkritisch die einzigartige Bezeugung; die Unsicherheit der andern Zeugen in Wahl und Konstruktion der Präposition; sprachgeschichtlich, daß eher der Dativ durch Präposition ersetzt wird, als umgekehrt; dogmatisch, daß die parallele Beziehung des Glaubens auf Jesus wie auf Gott einer späteren Entwicklung angehört und sicherlich nirgends zurückrevidiert worden wäre, wenn sie irgendwo vorgelegen hätte. Für Mtth 18, 6 ist offenbar, daß Mtth zu Mk 9, 42 einfach *εις εμε* hinzugefügt hat. Darin zeigt sich daselbe dogmatische Interesse, welches Mtth 8, 25 im Vergleich mit Mk 4, 38 und Mtth 9, 8 im Vergleich mit Mk 2, 12 beobachtet wurde. Dennoch scheint mir, daß dieser Zusatz (*εις εμε*) erst einer späteren Schicht angehört. Denn textkritische, literarkritische und exegetische Gründe machen es wahrscheinlich, daß schon im Mk-Text das Wort *πιστευοντων* nicht ursprünglich ist¹.

Die wirkliche Bearbeitung des Mk-Textes durch Mtth zeigt sich in zwei Richtungen. Zunächst in der Einsetzung von „*ολιγοπιστος*“ in Mk bzw. in die Logiaquelle. Sie ist zu 8, 26 und 17, 20^a besprochen. Ebenso spricht Mtth den Jüngern nicht den Glauben ab, wenn sie sich Nahrungsorgen machen (16, 8; trotz der Speisung) oder Kleidersorgen (6, 30); oder dem Petrus, wenn er in Seenot zweifelt (14, 31), eine Geschichte, die zwar dem Sondergut angehört, aber wegen ihrer Gleichartigkeit hier besprochen sei. Denn sie hilft die biblisch-theologische Unterscheidung von Klein- und Unglaube textkritisch zu sichern.

1) Die Textentwicklung dürfte die gewesen sein: I *μικρων υμων* it af. II *πιστευοντων* loco *υμων* K (v. S. klammert nur auf K hin *τουτων* ein) bzw. *πιστιν εχοντων* δ3, δ5, a. III *τουτων πιστευοντων* δ2,* δ3.* IV add. *εις εμε* δ1 s. Außer andern Gründen befolgt diese Anordnung den von allen Textkritikern gebilligten Grundsatz, daß spätere Texte frühere Varianten addieren. Literarkritisch ist der Text eine Zusammenarbeitung aus der Rangsfreitrede, Kinderrede und Erorzistenrede. Exegetisch ist es gleich unmöglich, bei dem „Kleinen“ an ein Kind wie an den Erorzisten zu denken, wie ein Vergleich der üblichen Exegesen deutlich zeigt. Die erstere Annahme hat noch moralische Bedenken gegen sich, wie Marx treffend ausführt. Wahrscheinlich war die ursprüngliche Folge Mtth 18, 1 u. 2 u. 3 u. 4 u. 6 (ohne „die an mich glauben“) u. 10 u. 14.

Alle griechischen Zeugen lesen nämlich einstimmig: „ungläubig“ Mtth 17, 17; Mk 9, 19; Lk 9, 41; 12, 46 (Joh 20, 27); die Syrer setzen dafür „nicht gläubig“; nur Joh 20, 27 hat s^s „des Glaubens ermangelnd“ (chsr), nicht etwa „am Glauben Mangel habend“, sondern dem Sinn nach völlig gleich mit „ungläubig“.

Alle griechischen Zeugen lesen einstimmig: „Unglaube“ Mk 6, 6; 9, 24; Mtth 13, 58; die Syrer setzen dafür stets Chasiruta; auch Mtth 13, 58, wo Merg (cf Mtth 224) irrtümlich schreibt „statt Unglaube drückt syr sin und syr cur Kleinglaube aus“, aber an derselben Stelle richtig druckt und richtig übersetzt und ebenso es richtig zu 17, 20 ausführt.

Endlich übersetzen die Syrer das griechische Wort „kleingläubig“ stets durch zeor¹.

Für einen textkritischen Vergleich des altsyrischen und griechischen Textes gilt also die Regel: wo die Altsyrer den Stamm chsr lesen, hatte ihre Vorlage: Unglaube; wo sie zeor lesen, hatte sie „kleingläubig“.

Ich komme nun zu den Stellen, wo Mtth das Wort Kleinglaube eingesetzt hat; das war für Mtth 8, 26 und 17, 20^a bereits ohne Textkritik ersichtlich; in Mk 4, 40 fehlt ein entsprechendes Wort; in Lk 17, 6 stand nach altsyrischem Zeugnis s^s (p ph) Unglaube.

Weiter haben Mtth 6, 30 (Logiaquelle) alle Griechen „Kleingläubige“, aber s^c: Ungläubige (s^s: hiatus); und Lk 12, 28 haben wieder alle Griechen „Kleingläubige“, s^{sc}: Ungläubige. D. h. die griechische Vorlage der Altsyrer hatte Ungläubige; Mtth hat in den vorkanonischen Text sein Lieblingewort hineinkorrigiert. Daß dieses Wort aus der kirchlichen Lektion in den Lk-Text alsbald eindrang, ist für keinen Kenner der Verhältnisse auffällig.

Mtth 16, 8 liegen die Text-Verhältnisse genau so. An der Parallelstelle Mk 8, 17 spricht Jesus den Jüngern jeden Glauben ab, aber nicht ein unzulängliches Maß zu.

Endlich Mtth 14, 31 ist die Geschichte vom sinkenden Petrus Sondergut. Textkritisch scheint die Entscheidung nicht sicher; Griechen und s^s lesen: Kleingläubiger, s^c Ungläubiger. Wer s^c folgt, schließt, daß Mtth, wie Mk und Logia, so auch sein

1) Das sind alle Stellen außer Mk 16, 14; der unechte Mk-Schluß fehlt bei den Altsyrern.

Sondergut bearbeitet hat; wer s^o folgt, urteilt, daß für das Sondergut der Petruslegenden, welche einer späteren Schicht entstammen, Angst und Zweifel des Jüngers nicht mehr Unglaube, sondern Kleinglaube war.

Die Weiterbildung von Mt 4, 40 aus ist evident. Aber sie geht hier über das sonstige Maß des Mtth hinaus. Sonst ist der Begriff „Kleinglaube“ auf Gott bezogen: Mtth 8, 26; 16, 8; 6, 30. Hier allein ist der Kleinglaube schon auf Jesus bezogen. Im Seesturm erwarten die Jünger bei Mt nur Teilnahme, bei Mtth Rettung; hier aber wird schon vor aller Not von Jesus übernatürliche Wunderkraft erwartet. Solche ist sonst nur Gottes Sache. Noch auffälliger ist Jesu Verhalten. Dort weist Jesus die Jünger durch Vorbild (Mt 4, 38) und Wort (V. 40) auf das rechte Vertrauen zu Gott und ähnlich Mtth 8, 24; und Mtth 8, 26 versteht den Tadel des „Kleinglaubens“ von einem Mangel Gott gegenüber. Hier befiehlt Jesus (Mtth 14, 28) im griechischen Text, oder läßt zu im syrischen Text eine Handlung, welche ihm selbst das rettende Vertrauen zuwendet, welches er doch Mt 4, 40 auf Gott hingelenkt hat. Und wenn er nach der Hilfe den „Kleinglauben“ tadelt, so versteht er hier ihn von dem Vertrauen auf seine eigene Person. Diese Weiterbildung widerspricht zwar der Tradition, liegt aber in der Linie von Mtth 18, 6. An letztgenannter Stelle wurde die Weiterbildung wahrscheinlich einer späteren Textschicht zugeschrieben; genau so stehen wir hier auf dem späteren Boden der Petruslegende.

Zu dieser Abwandlung im Glaubensbegriff kommt eine zweite und letzte; sie liegt in der Bearbeitung von Mt 7, 29 durch Mtth 15, 28 vor. Der Mt-Text verläuft in der Weise der anderen Heilungsgeschichten. Jesus verkündet um dieses „Wortes“ willen, d. h. wegen der Demut, die sich mit einer Wohlthat begnügt, die eingetretene Heilung. Mtth schreibt statt „um dieses Wortes willen“: „Groß ist dein Glaube“. Diese Änderung des Wortlauts bringt einen andern Sinn. Mtth 15, 21f liegt an entscheidenden Punkten ein verschiedener Wortlaut vor im griechischen und altsyrischen Text. Letzterer weicht am meisten von Mt ab. Aus der schlichten Heilungsgeschichte bei Mt ist eine grundlegende Rechtfertigung der Heidenmission geworden. Nach diesem Text sieht Jesus in dem bittenden Beharren des Weibes

einen Anlaß, sich die Frage vorzulegen: (B. 26) „Ziemt es sich nicht, das Brot, welches die Söhne den Hunden vorwerfen, zu nehmen?“ Und das Weib antwortet (B. 27): „Ja, Herr, auch die Hunde essen von den Tischen ihrer Herren und leben“¹. Das Weib verlangt nicht eine ausnahmsweise Wohltat, sondern ein prinzipielles Recht. Solche Antwort ist nicht ein Wort der Demut, sondern ein „Glaube“ an die Universalität des Heils. Dieser Glaube ist groß genannt. Der gewöhnliche Mtth-Text steht zwischen Mk und dem altsyrischen Text². Die Begründung 15, 27 (denn) gibt keinen rechten Sinn. Der logische Zusammenhang ist ein adversativer, kein kausaler; die hier nötige Bedeutung „und doch“ wird durch das einfache „und“ ausgedrückt (z. B. Mtth 6, 6 cf. Blass § 77 und 78, 6). Das begründende „denn“ hat Sinn in der syrischen Tradition: es ziemt sich, das Brot den Hunden zu geben; denn sie haben ein Anrecht darauf, weil es Lebensmittel ist. Endlich fällt 15, 28 die Anerkennung auf „groß ist dein Glaube“³. Das Motiv kommt aus dem syrischen Text. Das Glauben des Weibes ist bei Mk Heilvertrauen, bei Mtth dogmatisch: Anspruch der Heiden auf universales Heil⁴.

Das Sondergut des Mtth erwähnt das Glauben außer 14, 31⁵ nur noch 9, 27f und 21, 28f. Die Heilungsgeschichte 9, 27f entspricht in allen Zügen den andern; über den Sinn des Gleichnisses 21, 28f ist noch kein Einvernehmen erzielt in betreff der Differenz im griechischen und altsyrischen Text. Ich begnüge mich hier, darauf hinzuweisen, daß B. 32 das Glauben an dritter Stelle im griechischen Texte wieder im bloßen Dativ steht, aber bei s^s mit „in“ und dem Dativ. Diejenigen Zeugen verschiedener Sprachen, welche in der Auffassung des Gleichnisses mit s^s gehen

1) B. 26 steht δ 5 s^c verschiedenartig zu s^s und dem griechischen Text; B. 27 „und leben“ s^s Aphr. und jüngere Syrer.

2) Der kanonische und vorkanonische Mtth setzen den Mk-Text voraus, weil eine Reihe von Zügen aus anderen Heilungsgeschichten in diese Mtth-Texte eingetragen sind. Beide lassen aus Mk 10, 28 die Worte „unter dem Tische“ fort.

3) Mtth 8, 10 bezieht sich auf ein kurz vorübergehendes Wort welches ärztliches Vertrauen auf Fernheilung ausdrückt. Hier geht ein Wort, der Demut voran und das Glauben ist nicht „größer“ als sonst.

4) Eine ähnliche Differenz im Glaubensbegriff zeigte die schon besprochene Stelle Mtth 8, 13, welche eine Voraussetzung zu dieser ist.

5) wie besprochen.

(δ 5, it, die besten der vg), sind dem überlieferten Texte angepaßt; dagegen haben eine Reihe von Zeugen, welche in der Auffassung gegen s^s gehen, an dieser Stelle noch die Lesart von s^s erhalten (Hd 48 u. 1016; I 050 u. 351; s^p; Origenes teste Merx tom XVII, 4). Die Präposition ist ursprünglich, und ihre Auslassung ist Anpassung an die zweimalige Dativkonstruktion in demselben Verse; der Sinn ist: aus dem allgemein-menschlichen Vertrauen, welches man dem Täufer schenkte, sollte bei ihnen, oder wäre fast bei ihnen, ein religiöses Vertrauen „in ihm“ hervorgegangen. Die Konstruktion mit in und dem Dativ drückt die Abhängigkeit von der menschlichen Vermittlung aus¹.

4. Das Sondergut des Lukas².

1. Bearbeitung des Mk:

8, 12 (Mk 4, 15); 8, 13 (Mk 4, 17); 22, 67 (Mk 14, 62).

2. Bearbeitung der Logiaquelle:

17, 5 (cf Mtth 17, 20).

3. Eigentliches Sondergut:

1, 20; 16, 11; 1, 45; 24, 25; 18, 8; 7, 50; 17, 19; 20, 32.

A. Konstruktion:

πιστευειν

1. abs.: 8, 50 (wie Mk 5, 36); 8, 12 (cf Mk 4, 15); 8, 13 (cf Mk 4, 17); 22, 67 (cf Mk 14, 62).

2. mit Dat.: 20, 5 (Mk 11, 31); (Sondergut:) 1, 20; 16, 11.

3. *επι* mit Dat.: 24, 25 (Sondergut).

4. *οτι*: 1, 45 (Sondergut).

πιστις

1. abs.: 7, 9 (Mtth 8, 10); 17, 6 (cf Mtth 17, 20^b); 17, 5 (Mtth 17, 20^a); 18, 8 (Sondergut).

2. gen. subj.: 5, 20 (Mk 2, 5); 8, 48 (Mk 5, 34); 18, 42 (Mk 10, 52); 8, 25 (Mk 4, 40); (Sondergut:) 7, 50; 17, 19; 20, 32.

ελπιζειν mit Inf. (*απελπιζειν τι*): 6, 34 (35); 23, 8; *οτι* 24, 21.

1) cf Mtth 4, 4 leben in jedem Worte = attisch: „in dir werde ich gerettet“; ursprünglich lokal.

2) Es sei an die Stellen erinnert, wo Lk mit Mk oder Logia liest.

B. Bedeutung:

I. Glauben ohne Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: Anerkennen eines menschlichen Zeugnisses als zuverlässig: 20, 5 (Mk 11, 31); 22, 67¹.
2. religiös:
 - a) Vertrauen als feste Beziehung auf Gott: 17, 6 (Mtth 17, 20^b); 17, 5; 8, 12 u. 13 (cf Mk 4, 15 u. 17).
 - b) —
 - c) —

II. Glauben in Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: hoffendes Vertrauen auf Heilung: 5, 20 (Mk 2, 5); 8, 48 (Mk 5, 34); 8, 50 (Mk 5, 36); 18, 42 (Mk 10, 52); 7, 9 (Mtth 8, 10).
2. religiös: hoffendes Vertrauen:
 - a) bezogen auf Gott: 8, 25 (cf Mk 4, 40); 7, 50 (Sondergut); 1, 20 u. 45 (Sondergut).
 - b) bezogen auf Jesus: 22, 32; 24, 25 (Sondergut).
 - c) bezogen auf die Eschatologie: 18, 8 (Sondergut).

III. Hoffen:

1. nicht religiös = wünschen: 6, 34 (35); 23, 8.
2. religiös: = glauben bezogen auf Jesus als Erlöser = Messias: 24, 21.

Die Bearbeitungen tragen nichts Neues bei, weder in Konstruktion noch in Bedeutung. Im Sámannsgleichnis 8, 12f ist das Glauben ein Fürwahrhalten und Anerkennen, kein Vollglaube, weil kurz und kraftlos. Im Verhör 22, 67 handelt es sich um das Vertrauen eines Richters zu den Aussagen des Angeklagten. Der Spruch Lk 17, 5 ist bereits besprochen bei der Logiaquelle zu Mtth 17, 20^b. Die Einleitung ist bei Lk frei erfunden. Ob den Jüngern ein volles Maß des Glaubens fehlt nach ihrer Bitte, oder die volle Kraft des Glaubens nach Jesu Antwort, immer haben sie nicht, was Jesus Glauben nennt, wie der Irrealis beweist.

1) 16, 11: vertrauen (Sondergut).

Was das Sondergut betrifft, so zieht in der Geschichte von der Sünderin Lk 7, 50 das Glauben Rettung aus Seelennot herbei, wie Mt 4, 40 Rettung aus Seenot; auch hier ist das Gottvertrauen des Weibes gemeint, ähnlich wie 8, 48 das Glauben aus der Sphäre ärztlichen Vertrauens in die rein religiöse erhoben wurde. Dem Glauben ist nichts unmöglich (Mt 9, 23): er kann Heilung, Rettung, Vergebung herbeiziehen und Verge versetzen. Ein weiteres Sondergut ist die schwierige Stelle 18, 8. Folgendes mache ich (zunächst nach Jülicher) zur Grundlage. Die Parabel B. 2—5 ist Pendant zu 11, 5—8. Der Grundgedanke beider ist: das Bitten bis zur Rücksichtslosigkeit wird erhört. Die folgende Deutung ist nicht ursprünglich. Denn es ist nicht Jesu Art, seine Parabeln auszudeuten, besonders nicht auf eine konkrete Zeitlage, und ebensowenig, den Zweck oder die Beziehung einer Parabel an die Spitze zu stellen (wie B. 1); endlich ist die Stimmung eine andere: Jesus ist sich der Erhörung gewiß, hier wird die Erhörung aufs stärkste versichert (B. 7). Die rhetorische Frage koordiniert widerspruchsvolle Gedanken: Rache für Auserwählte, die nur bei Zusicherung der Bälde (B. 8) Trost gibt, und Langmut, die weiteren Zeitverlauf bedingt. Auch die Objektsbeziehung ist unklar; in der ersten Hälfte sind die Bösen das Objekt der göttlichen Tätigkeit, in der zweiten die Auserwählten; die Beziehung nämlich auch auf die Bösen würde den Trost baldiger Rettung aufheben. Man wird die Bedeutung „langmütig sein“ fallen lassen müssen, und die „zögern“ annehmen¹. Der Richter im Gleichnis ist ja nicht ein langmütiger, sondern ein zögernder (B. 4). Aber auch so paßt noch nicht alles. Die beiden Satzglieder verlangen verschiedene Fragepartikeln: sollte Gott nicht seinen Auserwählten Recht schaffen und etwa zögern? Die Ver-

1) Zahn, der gut die Arbeit am Text in Handschriften und Texttypen zeigt, bricht vor den schwierigen Worten (καὶ μακροθυμεῖ) die Frage ab „aus grammatischen und logischen Gründen“, und weist μακροθυμεῖν zumal mit ἐπὶ nicht zögern heiße. Für die grammatische Frage verweise ich auf Ausleger wie Holtzmann u. a.; die logische soll untersucht werden; sprachlich aber heißt nach jedem Lexikon μακροθυμεῖν langsam zu Werke gehen, zögern, zumal mit ἐπὶ mit Dat. cf. Jes. Sir 32 bzw. 35, 22 κύριος οὐ μὴ βραδύνη οὐδὲ μὴ μακροθυμήσει ἐπ' αὐτοῖς. (Im Sinne von Geduld haben ἐπὶ mit Dat. Jak 5, 8; aber εἰς 2. Pt 3, 9; πρὸς 1. Thess 5, 14.)

suche, diese Schwierigkeit zu beseitigen, scheinen mir mißlungen¹. Ich möchte wagen, das erste Satzglied parenthetisch zu fassen: sollte Gott etwa nicht — Recht schaffen seinen Auserwählten und — bei ihnen zögern? Bisher lag der Ton auf der Rache, nun auf dem Zögern; bisher war die gedachte Antwort: ja gewiß, er schafft Recht, nun: ja gewiß, er zögert. Die Antwort scheint nur nicht zu passen. Sie versichert gerade, daß das Ausbleiben nur ein Zögern ist. Wie im Gleichnis der Richter, so zögert Gott. Zeitgeschichtlich wurde vom Zögern auf Ausbleiben geschlossen; nun wird es umgekehrt ein Trost: das Zögern ist ein gewisses Zeichen baldiger Rettung. Nun ist die gedachte Antwort (er schafft Recht) nicht mehr fast tautologisch mit der gegebenen (er schafft bald Recht); sondern es ist eine lebendige Steigerung ausgesprochen: schon zögert er und wird bald Recht schaffen. Paßt nun 8^b zur Deutung des Gleichnisses und zu welcher Betonung, der der Rache, oder der des Zögerns? Jedenfalls ist ein Einwand gemeint; der kann sich nicht gegen die Tatsächlichkeit der Rache wenden, weil sie als selbstverständlich vorausgesetzt bleibt; auch nicht gegen die Zeit, weil gerade die kurze Frist betont ist; sondern nur gegen die Erwartung, welche man an die Erscheinung für sich selbst knüpft. „Doch ob der Menschensohn, wenn er kommt, wohl finden wird den Glauben auf der Erde?“ Wenn B. 7 die Erwartung baldiger Rache betont wurde, so ist dieser Vers ein kalter Wasserstrahl: euch wird er nicht helfen, weil er keinen Glauben findet. Vielmehr für das Zögern führt 8^b den Grund an; also gewährt sein Zögern eine Gnadenfrist. So zwar ist der gegenwärtige Text gemeint; aber ursprünglich ist dieser Gedanke nicht. Was ist das für ein Glaube „der“ Glaube? Nicht „der christliche“; denn die Auserwählten sind gewiß Christen; nicht = Treue (eine Deutung, die nach 12, 42; 16, 10 f; 19, 178 nahe läge), weil von Treue im Zusammenhang keine Rede war;

1) Zu gewaltsam ist es, *μακροθυμει* relativisch zu fassen zu *βοωντων*. Ebenso wenig geht es, eine andere Fragepartikel aus der ersten zu ergänzen. Unnehmbar ist die Konjektur von Holwerda *καὶ* loco *καὶ* (auch wenn er zögert gegenüber den Bösen). Der Gedanke aber würde 8^b als Grund vorwegnehmen, während *πλην* stets einen neuen Gedanken einwendet. Jülicher erklärt 7^b für spätere Glosse auf Grund von Jes. Sir. 32; aber alle textkritischen Zeugen haben die Worte.

auch nicht der Glaube an Gebetserhörung, weil der Menschensohn den finden wird bei den andauernden Vetern (B. 7). Es bleibt nur der Glaube übrig, daß Jesus als Menschensohn zum Gericht kommt. Aber bisher wurde ein Eingreifen Gottes selbst erwartet; und es ist widerspruchsvoll, wenn das Zögern zuvor als Beginn der Rache, und jetzt als Gnadenfrist erscheint. Die Schwierigkeiten lösen sich nur durch die Annahme einer dreifachen Schicht im Text. Gleichnis, Deutung und Umdeutung haben es mit dem Glauben an Gebetserhörung zu tun. Jesus spricht im Gleichnis schlicht die Gewißheit aus trotz aller Zögerungen. Eine spätere Zeit bezog das Gleichnis auf eine bestimmte Notlage und betonte die Zusicherung der Erhörung als Glaubensstrost (B. 6 bis 8^a). Noch später, als „der“ Glaube eine bekannte Größe geworden war, und das Ausbleiben der Parusie die quälende Frage stellte, warum Gott trotz der Notlage noch immer zögere, wurde der Grund in B. 8^b angegeben, und die Mahnung hinzugefügt, durch unermüdeliches Gebet die Hilfe zu beschleunigen (B. 1 und in B. 7 τῶν βουπτῶν αὐτῷ ἡμερᾶς καὶ νυκτός). Die Tragweite der Entwicklung zeigt sich bei der Frage: wie würde Jesus über diese Umdeutung denken? Formell würde er den ständigen Gebetsglauben dieser Art mit dem Plappern der Heiden vergleichen; materiell würde er ihn für Unglauben erklären. Man vergleiche die ruhige, in sich gewisse Art des Gebetsglaubens, die er hat und fordert Mtth 7, 7; eine Zwischenstufe zeigt schon Mk 11, 24, wo aus dem Bitten ein Beten und Fordern geworden ist, und das Glauben nachdrücklich hinzugefügt wird¹.

Weiter spricht Jesus Lk 22, 32 zu Petrus: „ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht ausgehe“. Hält man diese Worte für echt im Munde Jesu, so wird man Glauben = Treue fassen (cf B. 34). Ich sehe in dem Spruch ein Stück der späteren Petruslegenden, um mit ihm seine Stellung in der Gemeinde zu begründen. Der spätern Zeit erschien das Verhalten des Petrus nicht als Kleinglaube, sondern als höchster Unglaube, als das Werk des Satans. Sein Unglaube erscheint als Verleugnung des Bekenntnisses; Glaube ist Bekenntnistreue.

1) Es wurde bereits Mk 11, 22 u. 23 als sekundär erkannt; diesen Versen ist der Gebetspruch angehängt; cf ebenso Mtth 21, 22.

Endlich verlangt der Auferstandene Lk 24, 25, daß die Jünger „auf Grund“ der Prophetenworte einen bestimmten Schluß ziehen sollen (B. 26), nämlich, daß „der Christ“ leiden mußte, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen. Diese Glaubensaussage ist sachlich identisch mit der, welche nach B. 21 den Inhalt ihres Hoffens ausspricht. Dort in B. 21 steht „hoffen“, weil dieses Urteil über Jesus sich durch den Tod als irrig erwiesen hatte; B. 25 steht „glauben“, weil es gerade als fest und zuverlässig nachgewiesen wird. Textkritisch ist zu bemerken, daß B. 21 statt „hoffen“ die Syrer „meinten“, Tertullian „glaubten“, s^{2b} im Text „glaubten“ und am Rand „hofften“ lesen.

Dies ist die einzige Stelle, wo das Wort hoffen im religiösen Sinn steht. Denn 6, 34 u. 35 (Sondergut des Lukas im Zusammenhang der Logiaquelle) redet von der Hoffnung des Geldverleiheres auf Zinsen; die Christen sollen als Zeichen ihrer Feindesliebe auch Feinden ohne Hoffnung auf Entgelt leihen. Wenn unmittelbar darauf auf himmlischen Lohn hingewiesen wird, so darf man nicht interpretieren, daß Christen statt dessen auf den Himmel hoffen. Der vorkanonische Text (s^s) wird das Richtige haben: leihet und schneidet nicht die Hoffnung eines Menschen ab (erg.: daß ihr ihm leiht).

Lk 23, 8 (Sondergut) Herodes hofft = wünscht ein Zeichen von Jesus (cf 9, 9). Wenn Jesus solche Erwartungen abzulehnen pflegt, so faßt er sie als Neugierde, nicht als religiöses Verlangen.

5. Das Sondergut des Markus¹.

A. Konstruktion:

- πιστευσεν abs. 16, 16 u. 17.
- mit Dat. 16, 13 u. 14.
- εν mit Dat. 1, 15.
- πιστις c. gen. obj. 11, 22.

B. Bedeutung:

I. Glauben ohne Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: Anerkennen eines menschlichen Zeugnisses als zuverlässig: 16, 13 u. 14.

1) Es sei an „Markus und seine Parallelen“ erinnert.

2. religiös:

- a) Vertrauen als feste Bezogenheit auf Gott: 11, 22.
- b) —
- c) —
- d) Dogmatisches Bekennen der Lehre: 16, 16 u. 17.
- e) Akt des Gläubig-werdens: 1, 15.

Das Sondergut des Mk umfaßt drei Stellen: 1, 15; 11, 22 und den unechten Mk-Schluß.

1, 15 *μετανοείτε και πιστευετε εν τω ευαγγελιω*. Wenn Mtth diese Worte gelesen hätte, so würde er sie 4, 17 aufgenommen haben. Mehrere Worte im Kontext verraten eine spätere Zeit (*πεπληρωται καιρος* cf Gal 4, 4; Eph 1, 10; Akt 17, 2 u. 6; Lk 21, 8); der absolute Gebrauch von *ευαγγελιον* (8, 35 cf Mtth 16, 25; Lk 9, 24; — 10, 29 cf Lk 18, 29; Mtth 19, 29 u. a). Wie das Evangelium B. 14 Jesu Verkündigung zusammenfaßt, so zerlegt B. 15 seinen Inhalt als Buße und Glaube. Diese beiden Momente des Christ-werdens sind localiter begründet in dem Evangelium (cf Ps 106, 12 *επιστευσαν εν τοις λογοις αυτου*; 78, 22 *εν τω θεω*). Vielleicht ist an Mtth 21, 32 tertio loco vorkan. Textform zu erinnern, wo auch Buße und Glaube in dem Zeugnis des Johannes liegt, d. h. durch dasselbe veranlaßt ist.

11, 22 *εχετε πιστιν θεου*. Exegetisch ist nichts zu bemerken. Textkritisch ist auf δ 5 und viele I²-Zeugen (Ferrar), it arm, s^s u. h (in H:) δ 2 u. δ 48 zu verweisen: *ει εχετε*. Literarkritisch ist schon dargelegt, daß Mk hier sekundär ist; wie der übliche Text mit der Einstellung der folgenden Verse zusammenhängt cf Merg 134f. Grammatisch ist diese Stelle die einzige in der Synopse, an welcher das Substantiv *πιστις* einen gen. obj. neben sich hat. Dieses Objekt ist vom Standpunkt Jesu, des Mk und der Logia-quelle überflüssig, weil sie keine andere Beziehung des Glaubens als die auf Gott kennen; es begreift sich aus einer späteren Zeit, die über andere Beziehungen reflektierte.

Im unechten Mk-Schluß ist das Glauben 16, (11 u.) 13 u. 14 ein Fürwahrhalten menschlicher Mitteilungen. Dagegen 16 u. 17 Glaube und Taufe Bedingung der Endrettung; im Kontext bezieht sich der Glaube auf das Evangelium (15) als Inhalt der

Heilslehren. Der Glaube ist also die Annahme des christlichen Bekenntnisses.

6. Zusammenfassung des 3. Kapitels.

Zum Beginn derselben möchte ich dem Einwand begegnen: es seien im Verhältnis nur ganz wenige Stellen, an denen sich das Wort Glauben (bzw. Hoffen) finde. Jesus habe eben den Glauben nicht gelehrt, sondern vorgelebt und mit Beispielen umschrieben. Ist es da nicht leicht möglich, oder geradezu wahrscheinlich, daß in umfangreichen Abschnitten ohne Anwendung des Wortes sich eine Vorstellung des Glaubens und Hoffens zeigt, welche dem hier gefundenen Resultat widerspricht? Zeigen nicht z. B. eine Reihe von Abschnitten den hier als nicht ursprünglich abgelehnten Glauben an seine Person? Zeigen nicht lange Reden ein großes Gebiet von Hoffnungen, während die wenigen Stellen, wo im Sondergut der späteren Evangelisten das Wort hoffen vorkommt, eine Vorstellung vom Wesen der Hoffnung in der Synopse überhaupt nicht gestatten? Es handelt sich also um die Fragen: welchen Glauben er selbst gehabt hat in bezug auf Gott und sich selbst und in letzter Hinsicht von seinen Jüngern gefordert hat; und welche Stellung er zu der Zukunftshoffnung seines Volkes eingenommen hat.

Für die erste Frage scheinen mir zwei Stellen besonders charakteristisch, das Petrus-Bekenntnis und die Aussendungsrede.

In dem ältesten Bericht bei Mt 8, 27f handelt es sich um die Ansicht der Leute über Jesu Person. Die einen halten ihn für Johannes, die andern für Elias, die dritten für einen Propheten, die vierten (die Jünger) für „den“ Propheten. Alle vier Bekenntnisse sind parallel, und so wenig die ersten drei, so wenig ist das letzte religiös in dem Sinne eines Glaubens, der dem auf Gott gerichteten analog ist. Es ist aber hier die Vorstufe gegeben zu einem eigentlich religiösen Glauben. Vielleicht kündigt sich diese Entwicklung schon in dem Zusatz des Lk an 9, 20: (Χριστον) του Θεου; sie ist sicher schon ausgesprochen in der Formulierung im Sondergut des Mtth 16, 16: ο υιος του Θεου του ζωντος, eine Formulierung, welche genau so die bestehende Christengemeinde voraussetzt, wie das folgende Petrusstück. Es ist auch zu beachten, daß Jesus bei Mtth sich über das Bekennt-

nis freut, bei Mt es ablehnt. Die sich anschließende Leidensrede Mt 8, 34f zeigt Wendungen, welche Glauben an seine Person zu verlangen scheinen. Zugestanden wird, daß der ursprüngliche Wortlaut nicht mehr sicher festzustellen ist, weil das Bild vom Kreuz, welches man ihm nachtragen soll, sicher erst in Analogie des sein Kreuz tragenden Christus geprägt ist. Im allgemeinen aber ist Jesu Sinn noch deutlich. Wenn es B. 35 lautet: „wer sein Leben verlieren will um meinetwillen“, so kann nicht gemeint sein: wegen des Glaubens an meine Person. Diese Beziehung entsteht leicht durch den Anschluß der Leidensrede an das Petrusbekenntnis. Aber auch abgesehen von der soeben dargelegten Auffassung desselben ist diese Beziehung überhaupt ausgeschlossen. Denn Mt wenigstens läßt die Worte an einen weiten Kreis gerichtet sein (B. 34), welcher das Bekenntnis nicht gehört hat; und historisch bilden diese beiden Stücke sicher keine zeitliche Einheit. Im Zusammenhang können die Worte: „um meinetwillen“ nur auf Jesu Nachfolge gehen. Sicher ist dieses Wort ein Glaubens- und ein Hoffnungswort, aber nicht in bezug auf Jesus, sondern auf „Leben“. Denn negativ ist charakteristisch, daß eben nicht der Glaube „an“ Jesus rettet, sondern die Nachfolge Jesu, der selbst auf dem Wege des Gottgehorsams und Gottvertrauens seine Seele rettet. Positiv ist charakteristisch, daß nicht etwa im Sinn einer unsicheren Hoffnung von diesem Leben gesprochen wird, sondern durch das schlichte Futurum im Sinn einer Gewißheit, welche nur dem Gottvertrauen eignet. In der Tat, das ist das Gottvertrauen, welches der Seelenrettung im Endgericht so gewiß ist, wie der verschiedenen Rettungen im Erdenleben. Und in B. 38 ist bei dem „Schämen“ nicht an den Glauben an Jesus gedacht, sondern, wie schon der Zusatz (exergetisch) „und meiner Worte“ beweist, an die Verkündigung seiner Worte in Wort und Wandel. Und endlich, ob er hier zwischen sich und dem Menschensohn unterscheidet oder nicht, jedenfalls kann er nicht hier den Glauben an sich als Weltrichter verlangen, einmal weil er selbst darüber bis zuletzt unsicher war, besonders aber weil er im Zusammenhang (B. 30) verbietet, zu verkündigen, daß er der Christ sei. In der Aussendungsrede stehen Sprüche (Mtth 10, 26f cf Lk 12, 2f, Logiaquelle), welche zum tapferen Bekennen mahnen. Zunächst ist das Bekennen auf die gliedliche Gemeinschaft be-

zogen, wie die Parallele *ομολογειν εν εμοι — εν αυτω* zeigt; sodann ist das Bekennen zu einem solchen Kreise noch kein religiöser Akt, auch wenn das Haupt desselben für einen Propheten Gottes gehalten wird; vielmehr ist es die Liebe, die zu dem Anschluß bestimmt. Freilich läßt die Stellung, die er sich selbst beilegt, dieses Bekennen als die unmittelbare Vorstufe zu einem dogmatischen Glauben an ihn erschienen. Aber die Stelle wird richtiger aus dem späteren Bewußtsein der Gemeinde verstanden. Die unmittelbar vorhergehenden Verse beziehen das religiöse Fürchten und Vertrauen auf Gott. — So zeigen auch diese Reden die Entwicklung im Glaubensbegriff, welche in den zugrundegelegten Stellen gefunden wurde: von dem schlichten, aber unbedingten Gottvertrauen, welches Jesus hatte und forderte, bis hin zu dem differenzierten der späteren Zeit: dem dogmatischen Bekenntnis zu Jesus (Lk 24, 25; 22, 32; Mtth 18, 6; 14, 31. Mk 16, 16 u. 17).

Es erübrigt noch ein Wort über die Stellung Jesu zur eschatologischen Hoffnung seiner Zeit. Jesus knüpft an die Hoffnungsidee Israels an, indem er den Reichsgedanken zum Zentrum seiner Verkündigung macht. Es mag dahingestellt bleiben, ob Jesus sich an das spätjüdische Theologumenon von dem Anbruch des messianischen Reichs und dem verborgenen Messias anschließt; jedenfalls ist sein Reich beides zugleich: gegenwärtig und zukünftig. Für die Gegenwärtigkeit des Gottesreichs (Mtth 13, 33) sprechen schon die Aoriste (*ηγγικε* Mk 1, 15; Mtth 10, 7; *εφθασε* Mtth 12, 28; Lk 11, 20; *εντος υμων εστιν* Lk 17, 21). Um so größeres Gewicht ist auf diese Stellen zu legen, je mehr im späteren Bewußtsein das Erfahren des Gottesreichs den Gedanken an sein Geschehen verwischen mußte. Andererseits steht es unmittelbar bevor: Mtth 6, 11; Mk 9, 1 (Lk 22, 18). Jesus übernimmt die Form der alten eschatologischen Reichsidee und gibt ihr einen neuen Inhalt. Er wäre nicht „der“ religiöse Heros gewesen, wenn er nicht im Zentralpunkt seiner Verkündigung schöpferisch gewesen wäre. Gott übt seine Herrschaft aus als Vater. Dieser Gottesglaube ist der neue Inhalt seiner Reichsidee. Das Vaterunser und das Gleichnis vom verlorenen Sohn beschreiben seine Vorstellung vom Gottesreich. Abgesehen von Mtth 6, 12 und Lk 15, 17 unterscheidet er nicht wesentlich zwischen seiner Stellung und der der Seinen zu Gott. Er betet zu Gott, wie er es lehrt;

in Gethsemane die 3. und 6. und 7. Bitte; wenn hinter Joh 17 irgend etwas Geschichtliches liegt, die 2. Bitte; gelegentlich vor den Heilungen dem Sinn nach die 4. Bitte. Ihm ist Gott der Vater nicht im theokratischen, sondern im individuellen Sinn (Mtth 6, 4 σοῦ), und im universalen Sinn (Lk 6, 27 *πάντες* = alle). In diesem Vaterglauben eint sich Gegenwart und Zukunft, Glauben und Hoffen. Das Gottesreich als Gabe ist Kindschaft, in welcher man an allen Gütern des Vaters Anteil hat, gegenwärtig (Lk 15, 31; Mtth 7, 11) und zukünftig (Mt 10, 17 u. 30); die entsprechende seelische Funktion ist Glauben, welches sich in Gebet (Mtth 7, 7 f) und Sorglosigkeit (Mtth 6, 25 f) u. a. zeigt. Das Gottesreich ist Aufgabe, als Gottes Kind zu leben (Mtth 6, 10; 5, 45), welchem dann alle Güter von selbst zufallen (Mtth 6, 33; 13, 44 f). Gegenwart und Zukunft ist eins geworden; die Frömmigkeit, welche Jesus lebt und fordert, ist hoffendes Glauben.

In der Vaterschaft Gottes liegt die absolute Gewißheit, die er bei Heilungen und Rettungen zeigt, die sich um nichts Irdisches sorgt, der Gebetserhörung gewiß ist, und Kraft zu allem in sich hat. In ihr liegen auch die Stimmungen und Bedingungen begründet, unter welchen das hoffende Glauben verläuft. Die Umkehr zum Beispiel, welche nicht als Bußleistung, sondern als Sinnesänderung gedacht ist, und nicht Furcht, sondern Frieden hat; die absolute Entschiedenheit, die zu jedem Opfer bereit ist; und für beide das wunderbare „selig“ (Mtth 5, 3 f; Lk 7, 23; 10, 23; 12, 43; 14, 14 u. a.).

Wenn durch die geschichtliche Notwendigkeit seines Todes die Vollendung des Reichs in die Zukunft rückt, wird die Tatsache der Gegenwart des Reichs ihm nicht erschüttert. Mögen gelegentlich ihm die Heilsgüter im Himmel aufbewahrt sein (Mtth 25, 34); der Trost Israels (Lk 2, 25) und die Erlösung Israels (Lk 2, 38) ist da. Der Nationalismus ist abgestreift (Lk 10, 30 f); die eigentliche Apokalyptik ist überwunden. Jesus teilt betreffs Auferstehung die Anschauung seiner Zeit, aber er malt die einzelnen Momente nicht phantastisch aus (wenn er sie auch einmal erwähnt Lk 22, 16). Er lehnt die Berechnung von Zeiten und Zeichen ab; er begnügt sich, auf die Nähe der Vollendung zu verweisen (Mtth 10, 23), die aus dem Dasein des Gottesreichs folgt; die Stunde weiß er selbst nicht (Mt 13, 32;

13, 28 f). Er weiß nichts von der Freude über die dereinstige Rache. Ihm ist Gott nicht fern und gefürchtet, sondern nah und geliebt. Wohl verlangt er Buße und Werke; aber nicht als Bedingung für das Kommen des Gottesreichs, sondern als Bedingung für das individuelle Hineinkommen in dasselbe; nicht als verdienstliche Einzelleistungen, sondern als natürliches Ausleben der Gotteskindschaft. Sein Hauptinteresse haftet an der Rettung der Einzelseele; aber er spekuliert nicht über die einzelnen Probleme. Er begründet den Auferstehungsglauben mit dem Gottesglauben (Mk 12, 26 f). Im Anschluß an die allgemeine Vorstellung reden seine Gleichnisse von einer Auferstehung am jüngsten Tage. Aber er weißagt für sich selbst eine Auferstehung „nach dreien Tagen“. Darin zeigt sich wieder die Sicherheit seines Seligkeitsbewußtseins¹. Und wiederum zeigt sich die Abwandlung seiner Auffassung bei den Jüngern. Mtth macht aus der schlichten Jüngerfrage Mk 13, 4 nach der Zeit des Endes die andere nach dem Zeichen der Parusie (Mtth 24, 3), als ob mit ihr erst das Reich kommt². Mk 13, 6 f kennt bereits eine Reihe von Zeichen; und Mtth 24, 30 (Sondergut) setzt das Zeichen des Menschensohnes als bekannt voraus. Vorbedingung für den Eintritt des Reichs ist die Verkündigung des Evangeliums allen Heiden (Mk 16, 15; Mtth 28, 19; Mk 13, 10). Die Ruhe der Gegenwart ist zur Unruhe der Zukunft geworden. Diese Gedanken entsprechen den Feststellungen über den Glaubensbegriff auf Grund des Sondergutes (Mtth 15, 28 cf schon Mtth 7, 29; Lk 18, 8).

Die Spannung zwischen den Ostererfahrungen der Jünger und dem Tode Jesu führte zu dem Bekenntnis seiner Person als Messias, als welcher er aus der Schrift erwiesen werden mußte (Lk 24, 25 cf 1, 20 u. 25), und zur Beziehung des religiösen Glaubens auf seine Person. Die Spannung zwischen der Verkündigung des gegenwärtigen Gottesreichs und der wirklichen Lage führte zum ungeduldbigen Ersehnen seiner Parusie (Apokalyptik) und differenzierte den schlechthinnigen Glauben, den Jesus gefordert hatte, zu einem Glauben und Hoffen. Die gegenwärtige Lage stellte das Vertrauen zu Gott und das Bekenntnis zu Jesus auf

1) Bei Lk dann sofortige Auferstehung: 16, 22 u. 23, 43.

2) Aus der sittlichen Bedingung für die Zugehörigkeit des Reichs wird die dogmatische der Zugehörigkeit zu seiner Person.

harte Proben; so schuf sie Unterschiede im Glauben, Kleinglaube und Vollglaube, stellte als hauptsächlichste Aufgabe die Treue und bot den Trost, daß Gott zögere, um auch die Heidenwelt ins Gottesreich eingehen zu lassen. So zeigt die Synopse selbst die Entwicklung der Beziehung zwischen Hoffen und Glauben, eine Entwicklung, der sich die übrigen Schriften des NT eingliedern bzw. die sie weiterführen.

Kapitel 4: Das Hoffen bei Paulus.

- I. I. Thessalonicherbrief, 2. Galaterbrief, 3. Korintherbriefe,
4. Römerbrief, 5. Philipperbrief.
6. Zusammenfassung des 4. Kapitels.

I. Der I. Thessalonicherbrief.

A. Konstruktion:

ἐπιζῆιν — ἐλπίς abs. 4, 13; gen. auct. 1, 3.

gen. obj. 5, 8; gen. poss. 2, 19.

πιστενεῖν abs. 1, 7; 2, 10 u. 13; οτι 4, 14; Pass. mit Aff. 2, 4.

πιστις abs. 5, 8; gen. subj. 1, 8; 3, 2 u. 5 u. 6 u. 7 u. 10;

gen. auct. 1, 3; πρὸς mit Aff. 1, 8.

B. Bedeutung:

I. Hoffen ohne Beziehung zum Glauben¹:

wünschen, rühmen: 2, 19.

II. Hoffen in Beziehung² zum Glauben:

1. als ein Charakterzug des Christentums: 1, 3; 5, 8.

2. als Sehnen nach Auferstehung: 4, 13.

I. Glauben ohne Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: betraut werden: 2, 4.

2. religiös: Annahme und Zustand des Christentums: 1, 7;

2, 10 u. 13; 3, 2 u. 5 u. 6 u. 7 u. 10.

II. Glauben in Beziehung² zum Hoffen:

1. als Charakterzug des Christentums: 1, 3; 5, 8.

2. als Überzeugung von Jesu Auferstehung: 4, 14.

1) nicht religiös.

2) äußerlich.

Schon diese Übersicht zeigt, daß die Relation von Hoffen und Glauben eine äußerliche ist. Beide Begriffe werden nur nebeneinandergestellt, einmal zur Charakteristik des Christentums und sodann in der Reflexion auf die Auferstehung.

1, 3¹ beschreibt Paulus die christliche Frömmigkeit in triadischer Formel als „das Werk des Glaubens und die Mühsal des Liebens und das Ausharren des Hoffens unseres Herrn Jesu Christi“. Der letzte Genitiv gehört zu allen drei Charakteristika, weil nur dadurch die Leser sich als Christen erweisen, daß ihre Frömmigkeit nach allen drei Seiten hin ihre Beziehung zu Christus hat. Dann kann der letzte Genitiv nicht objectivus sein, weil die Liebe zu Christus nicht ohne weiteres eine Mühwaltung genannt werden kann. Es ist ein Genitivus auctoris: wo die Aktivität des Christentums betont wird, da wird sie auf ihren Urheber zurückgeführt. So wahrt Paulus den passiven Charakter des Christentums, daß es Gnade ist, wie er es vor Damaskus erlebt hat. Immerhin erscheinen die Äußerungen des Christentums als Leistungen, sofern sie als dankenswert im Gebet vor Gott geltend gemacht werden. Wieso sie in Christo begründet sind, sagt B. 1: Die Gemeinde ist in (Gott dem Vater und) dem Herrn Jesus Christus localiter begründet. Das Glauben ist beides, gläubig werden durch ein Annehmen des Wortes (B. 6), und gläubig bleiben (B. 7) und darin ein Vorbild sein. In dieser Hinsicht hält das Glauben die Linie der jüdischen Vorstellung: Festigkeit zeigen in der Beziehung zu Gott (B. 8) in den Momenten des Anerkennens und Gehorchens; nur daß Jesus als der Urheber gedacht ist (B. 3). Näher wird der Akt des Gläubigwerdens dargelegt als Bekehrung von den Götzen zu dem einen Gott (B. 9). Das Gläubigbleiben aber wird nach zwei Seiten hin entfaltet: als Dienen dem lebendigen und wahrhaftigen Gott und Erwarten seines Sohnes vom Himmel (B. 10). Sofern das Erwarten eben das Hoffen auf Rettung aus dem Zorngericht ist, erscheint das Hoffen als im Glauben mitgesetzt. Demnach ist das Hoffen eigentlich nicht dem Glauben koordiniert, wie B. 3 vermuten läßt. Auch ist auf das Lieben in diesem Zusammenhang nicht mehr reflektiert. Beide Beobachtungen

1) *μνημονευοντες υμων του εργου της πιστεως και του κοπου της αγαπης και της υπομονης της ελπιδος του κυριου ημων ιησουν χριστον.*

zeigen, daß die triadische Formel von Paulus nicht gebildet, sondern übernommen ist.

Die triadische Formel erscheint 5, 8 wieder. Das apokalyptische Bild, daß der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht kommt, wird mit dem andern von der geistigen Waffenrüstung verbunden. Letzteres stammt aus Jes 59, 11—17: „wir harren auf Recht, aber es gibt keins; auf Heil, aber es ist fern von uns“. Da Jahwe nirgends Recht und niemand sieht, der eintreten kann, so „legt er selbst Gerechtigkeit an wie einen Panzer und setzt den Helm des Heils auf sein Haupt“. Dies Bild wird frei auf die Leser übertragen. Gott hat sie durch Jesus nicht zum Zorn, sondern zum Heil bestimmt (objektive Gewißheit). Darum können sie die geistigen Waffen anlegen. Dabei wird der Begriff Gerechtigkeit in diejenigen beiden zerlegt, welche oft mit ihm synonym gebraucht werden: Glauben und Lieben: sie sollen sein „angetan mit dem Panzer von Glauben und Lieben und mit dem Helm der Heilshoffnung“. Für die Endzeit macht also Glauben und Lieben gerecht: die gleiche Coordination und Auffassung wie in B. 3. Das Heil, das sie natürlich erst erhoffen, ist das jenseitige Leben als ein Leben „mit“ ihm. Das Hoffen steht auch hier von der psychischen Funktion, wie die parallelen Begriffe des Glaubens und Liebens.

Wo Paulus nur auf den gegenwärtigen Stand seiner Leser blickt, da übergeht er das Hoffen 3, 6; ja nennt 3, 2 und 5 das Glauben allein. Auch an diesen Stellen tritt nirgends ein spezifisches Moment im Glaubensbegriff hervor; es bleibt von der Festigkeit verstanden, welche in Drangsalen bewährt und darum gestärkt werden muß (3, 3 u. 7f u. 10). Christlich ist es nur insofern, als es durch Christus veranlaßt ist (B. 3) und darum, wie für die Gemeinde (B. 1), so auch für die Einzelnen in Christo besteht (3, 8). Gerade der Vergleich von 1, 1 und 3, 8 zeigt, daß die Präposition „in“ lokal und nicht mystisch gemeint ist.

Endlich treten 4, 13f beide Begriffe nebeneinander in Abzweckung auf das zukünftige Heil. Die Christen und „die übrigen“ werden so gegenübergestellt, daß das Hoffen auf Auferstehung als das besondere Kennzeichen des Christen erscheint. Die subjektive Negation in B. 13 könnte dafür geltend gemacht werden, daß

Paulus den Unsterblichkeitsgedanken der Heiden nicht gekannt hat. Allein, wenn diese Annahme schon aus andern Gründen völlig unmöglich erscheint, so nähert sich hier gerade die Sprache den Ausdrücken der Mysterienreligion so sehr, daß der Gedanke an diese das Verständnis belebt. Es gibt in dem Bewußtsein der Heiden wohl eine, aber keine berechtigte und darum streng genommen doch keine Hoffnung. Das gleiche Urteil würde Paulus auch über die Juden fällen, an welche der Ausdruck „die übrigen“ im Unterschied von „Völker“ = Heiden (2, 16) mit denken läßt. Man kann demnach darüber streiten, ob Hoffnung hier vom Akt des Hoffens, oder von dem Hoffungsgrund steht. Der Grund des christlichen Hoffens (B. 14) ist natürlich nicht das Glauben (— das ist vielmehr die subjektive Bedingung —); sondern Tod und Auferstehen Jesu, ein Grund, der in den Bedingungsatz eingeschoben werden mußte. Nicht der Tod Jesu kann an sich die Gewißheit begründen; um so weniger, als bisher nirgends auf dessen Bedeutung reflektiert ist, und auch 1, 10 nicht er, sondern die Auferweckung Jesu allein als Grund der Hoffnung angegeben ist. Demnach ist der Tod Jesu nur deshalb vorangestellt, weil nur der wirkliche Tod auch die Auferstehung als wirkliche sichert, im Gegensatz zum bildlichen Sterben und Auferstehen in den heidnischen Mysterien, und weil nur der wirkliche Tod des Herrn ihn mit den wirklich „Entschlafenen“ (B. 13) gleichstellt. Das Glauben aber, welches diese Heilstatsachen zum Inhalt hat, ist nichts anderes als ein Bekennen. Die logische Folgerung aus diesen Heilstatsachen (B. 14^b) ist, daß Gott „die mittelst Jesus Entschlafenen führen wird mit ihm“. Die Vermittelung Jesu kann nämlich nicht auf das Hauptverbum bezogen werden, weil dasselbe bereits eine entsprechende präpositionelle Bestimmung neben sich hat. Dagegen muß die Vermittelung zu der Bezeichnung der Toten als Entschlafene bezogen werden, weil nur dann für sie der logische Schluß (B. 14^b) gilt, und sie sonst Tote sind und bleiben. Paulus kann nicht sagen: auferweckt wird, weil Jesus schon auferweckt ist; er denkt die Auferweckung nicht von Jesus, sondern von Gott vollzogen. Wie die Vermittelung gedacht ist, ist aus B. 16 zu schließen, wo in völlig parallelem Glied die „mittelst Jesu Entschlafenen“ die „Toten in Christo“ genannt werden. Der Sinn des „in“ ist auch hier rein lokal, wie 1, 1,

um so mehr, als auch bei den LXX „entschlafen in“ stets lokal gemeint ist¹.

Auf die Einzelheiten der folgenden eschatologischen Vorstellung braucht an dieser Stelle nicht eingegangen zu werden. Die wichtigsten andern Momente fasse ich nunmehr zusammen.

Die Befeuerung des Paulus ist die Wurzel für die christozentrische Orientierung seiner Frömmigkeit. Für diese einzigartige Verbindung mit dem erhöhten Herrn hat er die Formel „in Christo“ geprägt. Noch hat sie nur lokalen Sinn, nicht mystischen: er ist durch seine Befehrung in das Element des pneumatischen Christus gestellt. Der gemeinsame urchristliche Boden zeigt sich in der triadischen Formel, mit der er das Wesen des Christentums beschreibt; schon aber bestimmt es sich ihm mehr und mehr in dem einen Begriff: Glauben. Das Glauben ist das Motiv der Ethik als Nachfolge Jesu (I, 6)² und umfaßt das Hoffen (I, 10). Es hält sonst im allgemeinen die jüdisch-urchristliche Linie: es ist ein Festwerden und Festbleiben in bezug auf Gott, als Akt des Gläubigwerdens und als Zustand des Christentums. In beider Beziehung ist es ein Anerkennen, nämlich des einen Gottes und Vaters (I, 1 u. I, 9), des Herrn Jesus Christus (I, 1) und seiner Auferstehung (4, 14), und daneben ein Gehorchen, als Dienen dem Gott und Nachfolgen dem Herrn (I, 9 u. 6); darum ein dankenswertes Werk (I, 3). Es entsteht durch die Botschaft des Evangeliums (I, 5), erweist sich in Drangsalen (3, 3), und bedarf darum der ständigen Ermahnung (3, 11f) mit dem Motiv der Parusie (3, 13).

Zum Wesen des Hoffens gehört es, daß es begründet ist (4, 13). Der objektive Grund, welcher das christliche Hoffen gewiß macht, ist die Auferstehung Jesu von den Toten (4, 14), das Wort des Herrn (4, 15) und die Bestimmung zum Heil (5, 9). Die subjektive Bedingung ist die einzigartige Verbindung mit Christus (in Christo) (4, 14 u. 16) und das Glauben, in welchem sie sich erweist (4, 14; 3, 11—13). Daneben kommen nur noch vereinzelt andere Momente vor, z. B. die Erwählung (I, 4) und die Treue Gottes (5, 24). Inhalt des Hoffens ist mehr formal Rettung aus dem Gericht (I, 10; 5, 8), mehr

1) cf. Deißmann „in Christo Jesu“.

2) Die sittliche Kraft ist der heilige Geist 4, 8.

material: Reich und Herrlichkeit Gottes (2, 12), vor allem das Leben mit dem erhöhten Herrn (5, 10; 4, 17). Das Hoffen, welches selbst als wachen und nüchtern und gewappnet sein (5, 6 ff) umschrieben wird, welches sich freut, ohne Unterlaß betet, und den Geist nicht löscht (5, 16 f), ist die Grundstimmung des Glaubens. Noch ist keine der eigentlichen „Lehren“ des Paulus ausgeprägt, weder die Rechtfertigungslehre, noch die Pneumatologie, noch die Mystik; aber Ansätze dazu sind gegeben (2, 15; 4, 8; 4, 16).

2. Der Galaterbrief.

A. Konstruktion:

ἐλπίζειν —

ἐλπίς gen. obj. 5, 5.

πιστεῖν abs. 3, 22; mit Dat. 3, 6; εἰς mit Aff 2, 16; im Pass. mit Aff. 2, 7.

πίστις abs. 1, 23; 3, 2 u. 5 u. 7 u. 8 u. 9 u. 11 u. 12 u. 14 u. 23^{bis} u. 24 u. 25 u. 26; 5, 5 u. 6 u. 22; 6, 10. gen. auct. 2, 16 u. 20; 3, 22.

B. Bedeutung:

I. Hoffen ohne Beziehung zum Glauben¹: —

II. Hoffen in Beziehung² zum Glauben:

1. als ein Charakterzug des Christentums: —

2. als eschatologisches Hoffnungsgut: 5, 5.

I. Glauben ohne Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: betraut werden: 2, 7.

2. religiös:

a) Annahme und Zustand des Christentums: 1, 23; 3, 2 u. 5; 6, 10.

II. Glauben in Beziehung zum Hoffen:

1. als ein Charakterzug des Christentums²: —

2. als Überzeugung²: —

3. als eschatologisches Vertrauen:

a) innerhalb der Rechtfertigungslehre: 2, 16 primo et tertio loco; 3, 6 u. 7 u. 8 u. 9 u. 11 u. 12 u. 22^{bis} u. 23^{bis} u. 24 u. 25; 5, 5.

1) nicht religiös. 2) äußerlich.

b) innerhalb der Mystik:

als Hingabe an Christus: 2, 16 secundo loco u. 20; 5, 6.

als Hinnahme des Geistes: 3, 14 u. 26.

Ein Vergleich dieser Tabelle mit derjenigen des 1. Thess. zeigt, daß hier in diesem viel längeren Brief doch nur einmal das Wort Hoffen steht statt viermal dort. War im Thess. schon die Tendenz beobachtet worden, das Glauben bergestalt zum Hauptcharakterzug des Christentums zu steigern, daß es das Hoffen mit umfaßt, so ist zu vermuten, daß hier das Glauben geradezu zu einem hoffenden Vertrauen geworden ist. Der Begriff hat diese seine spezifische Bedeutung in der Polemik mit dem Judentum erhalten. Unter den Konstruktionen fällt diejenige mit *εἰς* mit Aff. auf; es ist zu vermuten, daß ihr Sinn sich aus der von Paulus geprägten Formel *ἐν χριστῷ* in Weiterentwicklung ergibt. Sie findet sich 2, 16, d. h. an der Stelle, welche die Weiterbildung der paulinischen Lehre bringt: hier ist einzusetzen¹.

Paulus geht von der These aus, daß „wir“ (Pl und Pt) die jüdische Hoffnung (gerechtfertigt zu werden R. 16) zwar teilen, aber entscheidend modifizieren. Er billigt den Satz: der Mensch wird gerechtfertigt im Endgericht aus Gesetzeswerken; er modifiziert ihn entscheidend dahin, daß die Werke vermittelt sein müssen „durch Glauben Christi Jesu“. Was ist das für ein Glauben? Nicht ein Glaube, wie Jesus ihn hatte (gen. subj.); denn schon 1, 6 wird Jesu Werk als Gnade erklärt, welche die Vergebung der Sünden irgendwie vermittelt (1, 3 f), zwecks Rettung im Gericht; also fühlen sich die Christen als durch Jesus begnadete Sünder und sind in dieser Selbstbeurteilung von Jesu eigenem Glauben verschieden. Es kann auch nicht ein Glaube an Jesus sein (gen. obj.); denn dann wäre das Glauben an Jesus analog dem Glauben an Gott in der Sphäre jüdischer Frömmigkeit eine Leistung und es unterschiede sich von dem jüdischen nur durch die Beziehung auf Jesus als den Christ; nun aber ist schon 1, 6 das

1) 2, 16: *εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιοῦνται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου εἶναι, ἀλλὰ διὰ πίστεως χριστοῦ ἰησοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς χριστὸν ἰησοῦν ἐπιστευσάμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως χριστοῦ καὶ μὴ ἐξ ἔργων νόμου.*

christliche Glauben als ein Gnadenwirken Christi¹ aller Leistung der Christen gegenübergestellt. Demnach muß das Glauben hier den gen. auct. bei sich haben; das folgt auch einmal daraus, daß im parallelen und negierten Satzglied das Gesetz als die Ursache der Werke gedacht ist; und sodann daraus, daß 1. Thess 1, 3 der Genitiv den gleichen Sinn hatte (cf G 1, 6 u. 15). Die Rechtfertigung ist eine zukünftige; sie erfolgt zwar aus Werken, aber unter der Bedingung, daß sie durch einen von Jesus selbst gewirkten Glauben vermittelt sind². Als die, welche solches wissen, haben „auch“ (wie die Heidenchristen) „wir“ (Pl und Pt) „in Christum Jesum“ hineingeglaubt. Die Eigenart dieser Konstruktion muß gewahrt werden. Die Beziehung des Glaubens auf Gott hat Paulus 1. Thess 1, 8 mit *προς* gegeben; für das Beruhen des Glaubens auf Gott sagen die LXX *ἐπι*; *εἰς* stand in der Bearbeitung des Mtth 18, 6 wohl vom Objekt, aber dieser Umstand gestattet nicht, für Paulus denselben Sinn anzunehmen. Es bleibt nur übrig, die Präposition von der Gemeinschaft mit Jesus zu verstehen³. Die Formel *ἐν χριστῷ* stand schon 1. Thess. in lokalem Sinn und ebenso Gal 1, 22; zu vergleichen wäre *ἐν ἰουδαίῳ* 1, 13f, als das Element, in welchem der Jude lebt. Demnach gibt *εἰς χριστόν* den „Beginn des *εἶναι ἐν χριστῷ* an“ (Deißmann 101). Ob diese Präposition die rein lokale Bedeutung hier innehält, muß noch vorbehalten bleiben. Vorläufig muß hier festgestellt werden, daß das Glauben seine Bedeutung variiert. An erster Stelle in Vers 16 ist es ein Vertrauen oder Hoffen, als dessen Objekt die zukünftige Rechtfertigung gedacht ist; denselben Sinn hat es an dritter Stelle, wo im Finalsatz die beiden möglichen Gründe künftiger Rechtfertigung wieder einander gegenübergestellt werden. Obgleich nämlich das Glauben an erster und dritter Stelle unter verschiedener Präposition steht, ist der Gedanke genau derselbe; wenn die Rechtfertigung aus Werken

1) Selbst wenn 1, 6 der Genitiv „Christi“ fehlen sollte nach Marcion, Tert., Eypv., so ist die Gnade durch diese Hinzufügung richtig interpretiert nach 1, 1 u. 15.

2) Vgl. die Formel *ἔσας*, die dem Glauben, ob er Ersatz oder Ergänzung der Werke ist, den Charakter der Leistung wahr. Gerade dieser Charakter wird hier durch Zurückführung des Glaubens auf Christus negiert.

3) Hauksleiter in Greifswalder Studien, Gütersloh 1895.

erfolgt, welche durch einen Glauben vermittelt sind, der im Gegensatz zu jeder Leistung steht, so erfolgt sie letztlich aus Glauben und nicht aus Gesetzeswerken. Dagegen muß das Glauben an der mittleren Stelle insofern anders gedacht sein, als es nicht auf einen in der Zukunft liegenden Akt bezogen ist, sondern eine Aktion in der Gegenwart bzw. Vergangenheit bedeutet: das Eintreten (bzw. Eingetretensein) in die Gemeinschaft mit Christus. Sofern dieses Eintreten in der Absicht erfolgte, dadurch die zukünftige Rechtfertigung zu erlangen, behält das Glauben zwar auch hier das Moment des Hoffens: man kann nicht von einem zwiefachen Begriff des Glaubens hier reden; aber dieses Moment tritt doch zurück. Es ist hier ein hoffendes Vertrauen; an erster und dritter Stelle ein vertrauensvolles Hoffen. Die Juden stehen bei ihrem Streben nach Rechtfertigung in ihren Werken. Wenn „aber“ (B. 17) die Christen ihnen gegenübergestellt werden, so suchen (hoffen) sie, „in Christo“ gerechtfertigt zu werden, d. h. die Formel gehört zu dem Infinitiv und nicht zu dem Hauptverbum, welches im übrigen schon eine andere Bestimmung bei sich hat. Weiter ist zu beachten, daß nicht etwa die Formel von B. 16 tert. l. wiederkehrt: wir suchen „aus Glauben Christi gerechtfertigt zu werden“; sondern daß es statt dessen heißt: „wir suchen in Christo gerechtfertigt zu werden“. Der Gegensatz des B. 17 ist erst dann ein scharfer, wenn dem subjektiven Rechtfertigungsgrund der Werke nicht das Glauben gegenübergestellt wird, was ja auch subjektiv wäre, sondern ein objektiver, nämlich die Stellung „in Christo“. Das „in Christo sein“ ist deutlich das Resultat des „in Christum glauben“ (B. 16 sec. l.). Dieses „Sein in Christo“ wird B. 20¹ näher beschrieben: „ich lebe nicht als ich selbst, es lebt aber in mir Christus; was ich aber nun lebe im Fleisch, in einem Glauben lebe ich es, der von dem Sohne Gottes veranlaßt ist, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben“. Christus in Paulus und Paulus in — man erwartet: „Christo“. Paulus vermeidet, so zu schreiben, nicht etwa deshalb, weil er nicht jetzt schon in Christo sei, wo er noch im Fleisch lebe, sondern erst künftig im Jenseits; denn nach der

1) *Ὡς δὲ οὐκ ἐστὶ ἐγὼ, ὥς δὲ ἐν ἐμοὶ χριστός. ὁ δὲ νῦν ὥς ἐν σαρκί, ἐν πίστει ὥς τῇ τοῦ υἱοῦ . . .*

Auferstehung lebt er nicht „in“ Christo, sondern „mit“ Christo (1. Thess 4, 17). Das Wort „nun“ blickt nicht auf die Zukunft, sondern auf die Vergangenheit¹. Sein vergangenes wie sein gegenwärtiges Leben ist im Fleisch, damals aber im Gesetz, jetzt im Glauben (= vertrauensvolles Hoffen). Vielleicht spricht auch dafür, daß er „im Glauben“ statt „in Christo“ schreibt, das Empfinden mit, daß sonst die subjektive und die objektive Seite der Gemeinschaft gleichwertig nebeneinander träten, während doch die erstere durch die letztere veranlaßt ist. Die Sorgfalt, mit der Paulus bisher die Aktivität aus dem religiösen Verhältnis ausgeschaltet hat, bestimmt auch hier den Ausdruck; dann ist auch hier der Genitiv bei dem Wort „Glauben“ nicht ein objektiver, sondern ein kausaler. Christus entfaltet diese Wirksamkeit durch die Liebe, mit der er sich in den Tod gegeben. Hier ist der Höhepunkt der Ausführung. Wie einerseits die innige Beziehung Jesu zu den Menschen betont ist, so wird andererseits seine enge Stellung zu Gott hervorgehoben; der messianische Titel Christus wird durch den andern ersetzt, welcher das religiöse Werturteil am innerlichsten ausspricht: Sohn Gottes².

Die oben gestellte Frage, ob die Formel „in Christum oder Christo“ den lokalen Sinn behält, kann erst nach 3, 26 definitiv beantwortet werden, wenn Wiederholungen vermieden werden sollen.

Mit A. 3 beginnt eine neue Gedankenreihe, welche von der in der Vergangenheit liegenden Erfahrung der Galater ausgeht. Den Geist haben sie empfangen nicht aus Gesetzeswerken, sondern aus Glaubensgehör. Das Wort Glauben kann hier nicht im Genitivus objectivus stehen, da es bei Paulus niemals den Sinn von Glaubenslehre hat; das gilt auch von der Deutung Glaubenskunde; man empfängt auch nicht den Geist auf Grund der Botschaft vom Christentum. Vielmehr steht das Glauben im Gen. subj. (Lipsius) von dem Glauben, welcher der Predigt Gehör schenkt, sie annimmt (3, 2 u. 5). Der folgende Vergleich zwischen

1) Juncker S. 157; „aber“ vom formalen Gegensatz; der ganze Vers der stärkste Ausdruck für die Christusbystik.

2) Die Lesart „im Glauben des Gottes und Christi.“ ist dadurch entstanden, daß der Abschreiber, wie oft, von Artikel auf Artikel übersprang, also „Sohnes des“ ausließ; dann wurde „Christi“ als Korrektur für „Gottes“ übergeschrieben und kam als vermeintliche Ergänzung in den Text.

dem Glauben der Gal. und demjenigen Abrahams ist in einem Momente inkonzinn: in der Gabe. Bei den Gal. ist es der Geist, eine Gabe, die sie in der Gegenwart besitzen; bei Abraham ist es die Anrechnung der Gerechtigkeit, eine Gabe, die in der Zukunft liegt. Diese Spannung hat man dadurch beheben wollen, daß man (Gen 15, 6) diese Anrechnung zeitlich mit dem Moment des Vertrauens Abrahams gegeben denkt; dann wird weiter die Geistesgabe mit dem Rechtfertigungsspruch gleichgesetzt und geschlossen, daß auch für die Gal. mit der Geistesgabe ein in der Vergangenheit liegender Rechtfertigungsspruch anzunehmen sei. Indessen ist zunächst jene zeitliche Fixierung bei Abraham willkürlich; sodann ist es kontextwidrig, den Vergleich auf die Gabe auszudehnen, statt auf deren Bedingung, das Glauben, zu beschränken; endlich berechtigt nichts zur Annahme eines Rechtfertigungsurteils der Gal. in der Vergangenheit, da selbst in B. 3 der Gedanke an das Endurteil leitet. Der eigentliche Grund für die Annahme eines vergangenen Rechtfertigungsspruches ist die Interpretation dieser Stelle nach R 4, 3f, ein Verfahren, welches insofern methodisch falsch ist, als es Früheres nach Späterem auslegt. Mit B. 7f nimmt der Gedanke eine neue Wendung und deutet die Rechtfertigung der Heiden aus Glauben als Erfüllung des Segens, den Gott dem Abraham Gen 18, 18 verheißen hat (Gen 12, 3). Sie ist aber an den Kreuzestod Jesu geknüpft, welcher nicht als Sühne, sondern als Loskaufung aus der Schuldhaft des Gesetzes gedacht ist. Damit ist Gottes Absicht erreicht, den Segen Abrahams „denen aus Glauben Abrahams“ zuteil werden zu lassen. Diese Absicht wird in zwei „klimaktisch parallelen“ Finalsätzen ausgesprochen, von denen Paulus den ersten auf die Heiden beschränkt, in dem zweiten sich mit den Heidenchristen zusammenfaßt. Den Geist nämlich, in welchem das Verheißungsgut wesentlich besteht¹, haben sie bereits empfangen (B. 14 u. 3). Damit ist die erwähnte Spannung unter dem Gesichtspunkt der Zeit (B. 5 u. 6) insofern überbrückt, als die Geistesgabe die künftige Rechtfertigung sichert, nicht aber durch die falsche Annahme eines vergangenen Rechtfertigungsurteils. Der Gedanke findet seinen vorläufigen Abschluß 3, 22. Wenn

1) Junker 108 und 132.

dort das Verheißungsgut, welches im Zusammenhang in Rechtfertigung und Leben besteht, wieder „aus Glauben Jesu Christi“ kommt, und nicht aus dem Gesetz, so liegt der Gedanke und die Anschauung von 2, 16^a vor.

3, 23 f wird das Glauben der Geltungszeit des Gesetzes gegenübergestellt und wieder (B. 24) auf die künftige Rechtfertigung bezogen. Es ist also auch hier ein vertrauensvolles Hoffen. Nur das ist besonders zu beachten, daß es in dieser Bedeutung als das Wesen des Christentums erscheint. Eigentlich war es schon in Abraham vorhanden; in Wirklichkeit konnte es aber erst zur Geltung kommen, als Christus, sein Urheber, gekommen war (B. 24), und die Geltung des Gesetzes aufgehört hatte. B. 26 f: „Denn alle seid ihr Gottes Söhne durch das Glauben in Christo Jesu; denn wieviele ihr in Christum getauft seid, habt ihr Christum angezogen“. Zunächst gehört „in Christo Jesu“ zu „ihr seid Gottes Söhne“. Denn die Präposition „in“ hinter Glauben als Substantiv und als Verbum bezeichnet niemals das Objekt, sondern nur „die Situation oder Sphäre, innerhalb deren das Glauben zur Erscheinung kommt“¹. Sodann aber hat das Glauben doch wohl nicht sein gedankliches Objekt an der künftigen Rechtfertigung; denn der Gedanke wird hier nicht geleitet vom Gesichtspunkt der Zukunft, sondern dem der Gegenwart. Dann hat das Glauben seine Relation an Christo; denn nur die können in Christum hineingetauft werden, welche in Christum hinein glauben. Es liegt also der Gedanke von 2, 16^b vor. Der Beginn des „in Christo Seins“ ist subjektiv ein in ihn Hineinglauben, und objektiv ein in ihn Hineingetauftwerden. Für diese beiden Seiten wird das Bild gebraucht: sie haben Christum angezogen². Die Ausdrücke: taufen und anziehen, gehören der Mysteriensprache an. So geht hier die lokale Bedeutung von „in“ zweifellos in die mystische über. Dann liegt diese mystische Auffassung auch 2, 20 und folglich auch 2, 16^b vor. Dafür sprach schon die Innigkeit des Gefühls, die dort pulsierte. Das beweist auch der Umstand, daß wohl das Sein des Paulus in Christo bloß lokal

1) Deißmann S. 103 f und schlagend S. 87.

2) Deißmann S. 96 meint, man könne nie mit einem Gewand, z. B. toga virilis, in die engste persönliche Gemeinschaft kommen. Aber doch wohl mit dem Nessusgewand; der Ausdruck stammt gerade aus der Mysteriensprache.

vorge stellt werden kann, aber das wechselweise Sein des erhöhten Christus und des Paulus ineinander nicht anders als mystisch gedacht sein kann. Daß überall eine einheitliche Auffassung der Formel „in Christo“ vorliegen muß, ist nur bedingt richtig. Wo es sich um Person und Sache handelt, gewiß; z. B. die Verheißung in Christo, oder „die Lust im Menschen“; wo es sich aber um Person und Person handelt, ist ein gegenseitig lokal gedachtes Ineinander widerspruchsvoll. Und ein Begriff wahrt auch dann seine Einheitlichkeit, wenn er sich durch den Zusammenhang abwandelt; wie der Glaubensbegriff, so der Begriff des „in Christo Seins“.

Endlich treten 5,5 Hoffen und Glauben unmittelbar zusammen. „Wir nämlich erwarten im Geist aus Glauben eine Hoffnung von Gerechtigkeit¹.“ Das Wort Gerechtigkeit kann nicht im gen. auct. stehen: wir erwarten eine Hoffnung, welche die Gerechtigkeit erwirkt. Diese Annahme würde den Besitz der Gerechtigkeit voraussetzen; und da eine erworbene ganz abgeschlossen ist, eine zugerechnete aber einen vergangenen Rechtfertigungs spruch postulieren würde, so wäre damit der Gesamtaufassung widersprochen. Im vorhergehenden Verse sagt Paulus, daß die judaisierenden Galater aus der Gnade gefallen sind, wenn sie im Gesetz Rechtfertigung erstreben. Offenbar ist nicht das die Spitze des Gedankens, daß die Judaisten Rechtfertigung erstreben, die Christen sie haben; sondern vielmehr, wie aus dem Hauptverbum „erwarten“ hervorgeht, die Judaisten und Christen sind im Streben gleich, aber in Art und Begründung desselben verschieden. Das gleiche Ziel ist die Rechtfertigung (4 u. 5); die Art ist bei jenen das aktive Suchen, bei diesen das passive Erwarten; dem Grunde nach stehen die Judaisten im Gesetz (4), die Christen sind aus Glauben (5); das Mittel, mit welchem dort das Streben beginnt, ist die Beschneidung (3), hier ist das Mittel, mit welchem das Erwarten anfängt, der Geist (5). Paulus schreibt nun nicht einfach: „wir erhoffen die Gerechtigkeit“; er wählt ein seltenes Wort, in dessen Entwicklung das Moment des Erwartens erst sekundär ist, primär aber das des Empfangens.

1) *ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα.*

Wörtlich heißt es: wir empfangen (mit der Rechten) daraus ab. Der Gedanke ist der: aus dem Verhältnis, in welchem wir in Christo zu Gott stehen, empfangen wir schon von Gott mit unserer Hand die Gerechtigkeit. Dann ist das Glauben (Vertrauen) nicht bloß der subjektive Grund der Erwartung, sondern auch das Organ, mit welchem jetzt schon antizipierend die Gerechtigkeit hingenommen wird. Damit ist also absichtlich die Sicherheit ausgedrückt, welche die Christen für die (erhoffte) Gerechtigkeit haben. Weil nun aber der Empfang der Gerechtigkeit doch erst ein zukünftiger ist, darum muß das Wort Hoffnung hinzugefügt werden. Die Hoffnung bedeutet hier also nicht den psychischen Akt, noch weniger einen Hoffungsgrund, sondern allein das Hoffungsgut.

Wiederum fasse ich das Wichtigste zusammen.

Die Frömmigkeit des Thessalonicherbriefs kann man eine Synthese der Bekehrung des Paulus und der urchristlichen Anschauung nennen. Die des Galaterbriefs ist die Synthese seiner Bekehrung und der Auseinandersetzung mit dem Judentum. Seine Bekehrung beschreibt er als einen Akt der Gnade Gottes, welcher Christum als seinen Sohn in ihm offenbart hat zwecks Verufung zum Heidenapostel (1, 15 f). Diese Erfahrung läßt ihn den Tod Jesu als eine selbstwillige Hingabe wegen unserer Sünden zur Rettung aus dieser Welt begreifen (1, 4), also als eine eschatologisch gerichtete Erlösungstat. Die Liebe Jesu, die sich darin (2, 20) offenbart, hat in ihm ein Verhalten hervorgerufen, welches man als eine Reflexbewegung bezeichnen kann, sofern es unmittelbar von Christus bewirkt wird: es ist ein Sich-Festmachen in Christum Jesum hinein, d. h. Glauben (2, 16). Das Resultat dieser Bewegung zu Christus hin ist ein Sein in Christo (2, 20). Seine eigene Bekehrung stellt er in Parallele mit dem, was die Galater erlebt haben in der Taufe. Auch sie sind — durch die Taufe — in Christus hineingekommen mittelst des Glaubens und nun in Christo Söhne Gottes. Seine Bekehrung und ihre Taufe gleichen sich darin, daß beide eine Verufung sind (1, 15 u. 6), die in Gnaden Christi erfolgt ist, und zwar bei den Galatern durch das Evangelium (1, 6 f), durch welches Christus das Glauben hervorruft (3, 2 u. 5). Das Glauben, welches die Botschaft annimmt, wird, weil in ihr Christus wirksam ist, auf Christum be-

zogen und im Akt der Taufe zu einem „Christum Anziehen“ (3, 27). Von der allgemeinen jüdischen und christlichen Vorstellung, nach welcher das Glauben ein Annehmen und Gehorchen, und dadurch ein Festwerden und Festbleiben ist, erhebt sich bei Paulus hier das Glauben zu der spezifischen Vorstellung, sofern dieses Verhalten sich auf den pneumatischen Christus bezieht. Es ist als Gläubigwerden eine Hingabe an Christus, als Gläubigsein ein Leben in Christo (2, 20; 3, 26). Sofern aber das Glauben sich in Christum hineinlebt, empfängt es den Geist Christi, nimmt ihn hin (3, 14 u. 26); indem nun der pneumatische Christus im Gläubigen lebt, wird das lokale Sein in Christo zu einer mystischen Gemeinschaft mit ihm (2, 20). Dieses Glauben charakterisiert sich als ein hoffendes Vertrauen aus dem Beweggrund Jesu sowohl als auch aus dem der Gläubigen. Denn wenn das Glauben begründet wird in der Liebe Jesu, die in seinem Tode offenbar ist (1, 4 u. 2, 20), so geschah diese Hingabe in der Absicht, die Menschen aus der gegenwärtigen Welt zu erretten; und die gläubige Hingabe an Christus geschieht (2, 16) in der Absicht, im künftigen Gericht gerettet zu werden. Demnach ist das Glauben ein eschatologisches Vertrauen, welches, von Christus verursacht, sich in ihn hinein festmacht und die subjektive Seite der mystischen Lebensgemeinschaft mit ihm nach Anfang und Bestand bedeutet.

Die Absicht aber, welche sowohl Christum als auch die Christen leitet, führt von der Gemeinschaftslehre zur Rechtfertigungslehre hinüber. Für den künftigen Rechtfertigungsakt, auf welchen Juden und Christen hoffen (2, 16 f; 5, 3 f), wird dieses Glauben im Gegensatz gegen die jüdischen Werke geltend gemacht. Innerhalb der Rechtfertigungslehre waltet stets die eschatologische Vorstellung ob, nach welcher das Glauben ein hoffendes Vertrauen ist¹. Die Konfrontation von jüdischem und christlichem Hoffen stellt neben die Gleichheit des Zieles die Ungleichheit der Bedingung. Der jüdische Fromme nimmt seine Stellung in dem Gesetz (5, 4) und weiß, daß er nur aus Gesetzeswerken gerecht gesprochen wird (2, 16). Der christliche Fromme hat seine

1) Junker S. 118; das Glauben wird „nicht unter dem Gesichtspunkt des Besitzes der Gerechtigkeit, sondern des Strebens nach ihr angeschaut“.

Stellung in Christo (2, 17) und weiß, daß er nur aus Glauben Christi gerecht gesprochen wird. Denn dieser Glaube vermittelt die dereinst verlangten Werke (2, 16), sofern er in der Liebe tätig ist (5, 6). Seine Werke tragen aber nicht verdienstlichen Charakter, sofern die christliche Ethik wie hier durch den Glauben¹, so 5, 22 und 25 durch den Geist Gottes motiviert ist². Mag immerhin diese „Rechtfertigungslehre“ ein Wissen genannt werden (2, 16), so ist doch das Glauben in ihr kein intellektuelles, sondern ein gefühlsmäßiges (2, 20). Es wahrt in beiden Lehren den Charakter als hoffendes Vertrauen unter eschatologischem Gesichtspunkt.

Die Gewißheit, von der dieses hoffende Vertrauen getragen ist, ist mannigfacher Art. Doch die üblichen Momente treten mehr zurück, wie z. B. die Schrift oder die Verheißung, ja selbst der Tod Jesu Christi (1, 4), der nicht als Sühntod, sondern als Loskaufung aus der Schuldhaft des Gesetzes betrachtet wird (3, 13; 4, 5); besonders fällt es auf, daß die Auferstehung Jesu kaum erwähnt wird. Die eigentliche Gewißheit liegt in dem großen Erlebnis, welches objektiven und subjektiven Charakter vereint, in der Befehrung (1, 15; 3, 8f), in der mit ihr gegebenen Sohnschaft Gottes (3, 26; 4, 6), und in der Gabe des heiligen Geistes, welcher, vom Glauben angenommen (3, 2 u. 14), diese Sohnschaft bezeugt (4, 6) und das dereinstige Erbe verbürgt (4, 1), in der mystischen Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus (2, 20).

Die Stimmung dieses Vertrauens ist eben das hoffnungsvolle Erwarten (5, 5). Darum weil es selbst Hoffen ist, kann an der einzigen Stelle, wo das Wort Hoffnung als Objekt des Erwartens steht, es nur das Hoffnungsgut meinen. Dasselbe ist, entsprechend der leitenden Idee, als Rechtfertigungsurteil gefaßt (5, 5), obgleich eigentlich erst das erhoffte Gut ist, was auf dieses Urteil hin empfangen wird.

Weil dieser Glaubensbegriff vollkommen neu ist im Verhältnis zum jüdischen, darum kann Paulus sagen, daß mit dem Christentum das Glauben erst gekommen ist (3, 23 u. 25). Er ist aber auch neu im Verhältnis zum urchristlichen, und die Christen

1) Der ist selbst ein Werk Christi 2, 16. 2) Sie wird gelegentlich als „dem Kreuz Christi nachfolgen“ umschrieben (6, 12f).

sind nun nicht mehr „die Gläubigen“, sondern sind „die aus Glauben“, eine Formel, welche präzise diesen neuen Begriff wiedergibt (3, 7 u. 9). Denn sie sind eine „neue Schöpfung“ (6, 15)¹.

3. Die beiden Korintherbriefe.

a) I. Korintherbrief.

A. Konstruktion:

ἐπιζῆειν abs. 13, 7; 15, 19²; mit Inf.: 16, 7.

ἐπισ abs. 9, 10; 13, 13.

πιστευειν abs. 1, 21; 14, 22^{bis}; 3, 5; 15, 2.

mit Aff. 11, 18; 13, 7.

πιστις abs. 12, 9; 13, 2; 13, 13; 16, 13.

c. gen. subj. 2, 5; 15, 14 u. 17.

B. Bedeutung:

I. Hoffen ohne Beziehung zum Glauben³:

wünschen, beabsichtigen: 9, 10; 13, 7; 16, 7.

II. Hoffen in Beziehung⁴ zum Glauben:

1. als ein Charakterzug des Christentums: 13, 13.

2. als Sehnen nach Auferstehung: 15, 19.

1) Der christozentrische Charakter dieser Frömmigkeit zeigt sich auch darin, daß nirgends das Glauben direkt auf Gott bezogen wird. Natürlich ist der Gottesglaube voll gewahrt. Es braucht nicht auf solche Fundamentalanschauung hingewiesen zu werden wie die: Gott ist Einer (3, 20). Es genügt, darauf zu achten, daß das ganze Glaubensverhältnis des Christen zu Christus vom Gottesglauben umspannt wird. Gott ist es, der Christusum gesandt hat (4, 4), in dessen Absicht sowohl das Heilmittel, die Loskaufung vom Gesetz im Tod, als auch das Resultat des Heilmittels, unsere Sohnschaft, liegt. Die Christusmystik bringt uns in die Stellung von Söhnen Gottes (3, 26). Der Beginn dieses mystischen Lebens in Christo ist durch eine Gottestat gegeben (1, 15 Offenbarung; 4, 9 Erkenntnis von Gott, welches Erkennen Gottes bewirkt); das Leben in Christo ein Leben für Gott (nicht in Gott) genannt (2, 19); wie der Geist dieses Lebens von Gott gesandt ist (4, 6), so wendet er uns im Gebet zum Vatergott; als Ziel hat es den Rechtfertigungspruch Gottes (3, 8 u. 11), welcher das Reich Gottes (5, 21) als Erbe Gottes (4, 7) zuspricht. Die Gnade, die in 1. Thess nur im Briefschluß eine Gnade des Herrn Jesu Christi genannt war, mag im steigenden Maß hier von Christus abgeleitet sein (1, 6 und 1, 3), letztlich ist sie die Gnade Gottes (1, 15 und 2, 21).

2) Die Präposition gehört zum Hilfsverbum.

3) nicht religiös. 4) äußerlich.

I. Glauben ohne Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: fürwahrhalten 11, 18; sich verlassen 13, 7.
2. religiös: Annahme und Zustand des Christentums:
1, 21; 3, 5; 14, 22^{bis}; 15, 2; 2, 5¹; 12, 9; 13, 2; 16, 13.

II. in Beziehung zum Hoffen:

- 1.² als ein Charakterzug des Christentums: 13, 13.
- 2.² als Überzeugung von Jesu Auferstehung: 15, 14.
3. als hoffendes Vertrauen auf eigene Auferstehung: 15, 17.

Die Übersicht zeigt die große Ähnlichkeit in der Anschauungsweise von 1. Kor und 1. Thess. Beide Male sind Hoffen und Glauben nebeneinander gestellt als die charakteristischen Züge des Christentums und in besonderer Reflexion auf die Auferstehung. Doch scheint die Relation beider Begriffe in 15, 14—19 nicht so äußerlich zu sein, sondern eine engere. Daneben wird in beiden das Glauben als das eigentliche Wesen des Christentums beschrieben; nur daß es in 1. Kor mannigfacher nuanciert erscheint. Es fehlt in 1. Kor die Ausprägung der Rechtfertigungslehre² und Gemeinschaftslehre, wie sie im Gal hervortritt; aber vorhanden sind beide. Und vielleicht begründet ihr Einfluß den Unterschied von 1. Thess und 1. Kor, während ihr Zurücktreten in der im Vergleich mit Gal veränderten Frontstellung begründet ist. 13, 13 kann das „Bleiben“, welches vom Glauben, Lieben, Hoffen ausgesagt wird, nicht mehr auf das Jenseits gehen; es kann nur von dem „bleibenden Wert“ im Diesseits verstanden werden (Schmiedel). Denn im Jenseits wird das Hoffen zum Haben; und die Hoffnung kann nicht vom Hoffnungsgut gesagt sein, weil die koordinierten Begriffe Glauben und Lieben nicht von ihren Objekten, sondern nur von der psychischen Funktion gemeint sein können. Der positive Beweis für die Beziehung auf das Diesseits liegt darin, daß die Liebe als diejenige Geistesgabe geschildert werden soll, in welcher das Christentum sich besonders betätigt (12, 31); wenn darum nach dieser Geistesgabe vor allem gestrebt werden soll (14, 1), so verlangt dieser Zusammenhang, daß die Schilderung, auch wenn sie einmal den Höhenflug bis zum Jenseits nimmt (13, 8), doch unter

1) wegen B. 4.

2) Die eschatologische fehlt ganz (1, 18; 7, 16 u. a. 15, 22 u. 45 sind andersartig); die von einem vergangenen Rechtfertigungsakt erscheint 16, 11 (1, 30).

dem Gesichtspunkt der Betätigung sich im Diesseits hält. Darum tritt auch statt der rein temporalen Partikel die des logischen Schlusses ein mit dem demonstrativen Suffix: *vovv*. Dann charakterisieren die drei Begriffe das Christentum, und zwar das Glauben, wie immer, im Sinn von 2, 5 und 3, 5 u. a., das Hoffen auf Grund von B. 13 als Sehnen nach dem Vollkommenen, voller Erkenntnis Gottes, Reife bei Gott, Schauen Gottes¹. Die triadische Formel erinnert an die von 1. Thess. In jenem Briefe aber sind Glauben und Hoffen (und Lieben) von Gott geforderte Leistungen, deren Intensität hervorgehoben wird, und sie werden auf Christus als letzten Urheber zurückgeführt; hier sind sie Gaben und Wirkungen des Geistes. Dieser Wandel wird wohl durch die im Galaterbrief gewonnene Anschauung bedingt sein, nach welcher der Geist das Prinzip des neuen Lebens ist. Dann läge die Christusbystik unausgesprochen im Hintergrund.

Wenn hier Glauben und Hoffen äußerlich zusammengestellt sind (wie in 1. Thess), so scheinen sie in R. 15 enger verbunden.

Nachdem Paulus die Auferstehung Jesu direkt mit der Berufung auf die Augenzeugen begründet hat, geht er zu der indirekten Beweisführung über. Aus der These, welche in Korinth ausgesprochen ist, daß es keine Auferstehung der Toten gebe, folgert er, daß dann Predigt und Glauben inhaltlich leer (15, 14) und auf die Folge gesehen unwirksam seien (15, 17). Das Glauben, welches als Annahme der Predigt nichts anderes als eine bloße Überzeugung von der tatsächlichen Auferstehung Christi ist, eignet sich unter dem neuen Gesichtspunkt der Folge oder Wirkung das Moment des hoffenden Vertrauens an. Zwar könnte der unmittelbar folgende Gedanke, daß sie dann noch in Sünden seien, auf der Linie des Anerkennens, Fürwahrhaltens, Überzeugtseins sich halten. Indessen steht er doch schon durch die leitende Fragestellung und mehr noch durch die Folgerungen (in B. 19 u. 20) unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung auf eigene Auferstehung. Gerade hier liegt die Differenz im Vergleich mit der so eng verwandten Stelle 1. Thess 4, 13f klar zutage. Dort war auch das Glauben die Anerkennung und Überzeugung von der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu; aber es wurde logisch die

¹) Das Urteil, daß die Liebe die größte unter ihnen ist, ist im Verhalten der Korinther begründet.

eigene Auferstehung gefolgert, ohne daß in dieser Folgerung das Wort Glauben ausgesprochen wäre. Hier ist es das Glauben, welches — freilich in der Form der Negation — die eigene Auferstehung folgert, also ein hoffendes Vertrauen wird. Die indirekte Beweisführung zieht aber aus der These, Jesus sei nicht auferstanden, den dreifachen Schluß: die Leser seien noch in ihren Sünden, die Entschlafenen seien verloren, wir Lebenden am meisten bejammernswert. Wozu gehört im letzten Satzteil „in Christo“? Gewöhnlich übersezt man: „Wenn wir in diesem Leben nur auf Christum gehofft haben . . .“ Dagegen spricht stilistisch, daß das Wort „nur“ an das Ende gestellt und dadurch von „Christus“ getrennt ist; und grammatisch, daß bisher noch niemals¹ die Konstruktion von in mit Dativ bei hoffen (oder glauben) beobachtet ist. Es ist also B. 19 zu konstruieren: „Wir sind in Christo und zwar als solche, welche nur gehofft haben“. Was zunächst das Hoffen betrifft, so nimmt es das Glauben von B. 17 auf; es steht im Perfektum, weil es aufgehört hat, sobald sich das Glaubenshoffen als unwirksam, d. h. nicht zum Ziele führend, erwiesen hat (falls nämlich Jesus nicht auferstanden ist); und es hat das Wort Glauben ersetzt, weil ein Glauben, das sich als ohne feste Unterlage erwiesen hat, überhaupt kein Glauben ist, sondern ein bloßes Hoffen. So hat sich bereits die Stellung und Bedeutung des Wortes „nur“ erklärt: es war nur ein Hoffen, grundlos. Im 1. Thess war für Paulus ein Hoffen ohne Grund überhaupt kein Hoffen; so könnte er auch hier urteilen; ja er nennt hier die Christen am meisten bejammernswert, weil sie unter der gedachten Voraussetzung überhaupt kein Hoffen mehr haben, während die Heiden doch noch hoffen, begründet oder nicht². Was nun aber die Parallele zwischen Toten (B. 18) und Lebenden (B. 19) betrifft, so haben sie beide gehofft und hoffen nicht mehr. Es werden also nicht die, welche in Christo entschlafen sind, denen gegenübergestellt, welche in Christo gehofft haben; sondern κοινῇθεντες entspricht ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ εἶμεν, und zu beiden gehört „in Christo“; die einen sind in Christo entschlafen, die andern sind in Christo am Leben. Hier aber ist der Punkt gegeben, an welchem aber-

1) Bei Paulus; die Fälle in der Synopse Mk 1,3 und Mtth 21,32 (?) S haben zweifellos einen völlig anderen Charakter.

2) Diese Erklärung liegt näher als der Hinweis auf B. 32.

maß 1. Kor über 1. Thess hinausgeht. Wenn beobachtet ist, daß (B. 17) das Glauben im Unterschied von 1. Thess zu einem hoffenden Vertrauen wird, so liegt hier die Erklärung dafür nahe. Während nämlich in 1. Thess „in Christo“ rein lokal gefaßt war, hat es in 1. Kor mystische Bedeutung (die im Galaterbrief gewonnen war). Das beweisen die Ausführungen über die heidnischen Opfermahlzeiten und das christliche Abendmahl in K. 10 und 11. Es ist also das mystische Sein in Christo, welches die Überzeugung von der Auferstehung Jesu zu einem hoffenden Vertrauen auf die eigene Auferstehung erhebt.

Die eschatologische Konzeption in ihren Einzelheiten kann auch hier zurückgestellt werden für eine zusammenfassende Schlußbetrachtung.

b) II. Korintherbrief.

A. Konstruktion:

ἐπιζῆιν abs. 8, 5; *οτι* 1, 14; 13, 6; Inf.: 5, 11; *εις* mit Aff. 1, 10.

ἐλπίς abs. 10, 15; 3, 12; gen. subj. 1, 7.

πιστεῖν abs. 4, 13^{bis}.

πιστις abs. 1, 24; 4, 13; 5, 7; 8, 7; 13, 5; gen. subj. 1, 24; 10, 15.

B. Bedeutung:

I. Hoffen ohne Beziehung zum Glauben¹:

meinen, werten: 1, 14; 5, 11; 8, 5; 13, 6; 1, 7; 3, 12; 10, 15.

II. Hoffen in Beziehung² zum Glauben:

1. als ein Charakterzug des Christentums: 1, 10.

2. als Sehnen nach Auferstehung: —

I. Glauben ohne Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: —

2. religiös: Annahme und Zustand des Christentums: 8, 7; 10, 15; (und in der Christusbis: 1, 24^{bis}; 13, 5.

II. Glauben in Beziehung zum Hoffen:

1.² als Charakterzug: —

2.² als Überzeugung: —

3. als hoffendes Vertrauen:

a) in der Geisteslehre: 4, 13.

b) in der Eschatologie: 5, 7.

1) nicht religiös. 2) äußerlich.

Diejenigen Stellen, welche für eine Relation von Hoffen und Glauben interessieren, stehen in jenem persönlichsten Erguß, der uns „das irdische Ringen und ewige Hoffen“ (Liegmann) des Apostels so lebendig und ergreifend schildert 4, 7—5, 10. In der Selbstapologie führt er aus, daß auch die Leiden, die sein Dienst mit sich bringt, ihn nicht mutlos machen, daß vielmehr die Durchhilfen, die er erfährt, stets aufs neue seinen Dienst verherrlichen und ihm eine Zuversicht auf die ewige Herrlichkeit eröffnen. Die Leiden sind eine Tötung Jesu in seinem Leibe; die Durchhilfen eine Offenbarung des Lebens Jesu in seinem Leibe (4, 10 u. 11)¹. Wenn in diesem Zusammenhang vom „Geist des Glaubens“ 4, 13 geredet wird, so ist der Geist die Gabe des fröhlichen Gottvertrauens (analog I 12, 9; B. Weiß). Dieses Glauben ist nicht intellektueller Art, wie das folgende Zitat aus Ps 116, 10 (dessen Sinn im Urtext undeutlich ist) nahe legen könnte. Denn einmal ist in 1. Kor 12, 9; 13, 2 das Glauben keine intellektuelle Gabe, sondern eine solche der Tatkraft; und sodann ist sofort das glaubensvolle Bekennen ein Wissen genannt. Dieses Wissen schließt in eigenartiger Weise von der Auferweckung Jesu auf die unsrige, obgleich es sich doch auf die Tatsache der Auferweckung Jesu beschränken müßte. Ähnlich bezog schon Gal 2, 16 das Wissen auf den Akt künftiger Rechtfertigung. In Gal lag die Gewißheit dafür in der mystischen Gemeinschaft; hier 2. Kor 4, 14 wird sie in der kurz vorher dargelegten Erfahrung liegen, daß sein Leben ein Sterben und Auferstehen in der Nachbildung Jesu ist.

Der Gedanke von der sittlichen Lebensgemeinschaft mit Christus wird nämlich 4, 16 wieder aufgenommen. Er beginnt nun einen Abschnitt, der wie nur einer von der eschatologischen Hoffnung redet, ohne das Wort Hoffen zu gebrauchen. Das tägliche Absterben des äußeren und tägliche Neuerwerden des inneren Menschen erwirbt einen überaus großen Schatz der Herrlichkeit. Sofern dieser Gedanke auf B. 10 und 11 zurückweist, ist nicht wie sonst der Tod oder die Auferstehung Christi die objektive Gewißheit des Heils; sondern vielmehr wird an die *oboedientia activa* gedacht, welche Jesus vor seinem Tode bewiesen hat, und diese mit

1) In B. 11 wird der Begriff des Materiellen (Fleisch) eingesetzt an Stelle des Organischen (Leib), um den Gedanken zu steigern: Juncker 38.

der oboedientia passiva zusammengeschlossen¹⁾; der Geist bildet diese oboedientia im Leben des Paulus nach. Demnach ist die Heilsgewißheit, auf welche 4, 18 ausblickt, in dem sittlichen Leben Jesu und dem analogen sittlichen Leben des Paulus verankert. Wenn aber diese sittliche Lebensgemeinschaft mit Jesus auf den Geist zurückgeführt wird (4, 13), und die Gabe des Geistes nach Gal 3, 26 ff in der Taufe erfolgt, so wird diese sittliche auf der mystischen Gemeinschaft mit Christus beruhen (cf Gal 2, 20). Die tägliche innere Erneuerung erwirkt die einstige Endvollendung, welche im Wortspiel mit der „leichten“ irdischen Trübsal eine „Last“ der Herrlichkeit genannt wird.

4, 18—5, 9 wird das Hoffen umschrieben als Hinspähen (18), Seufzen (5, 2), und zwar unter Last (4), Getrostsein (6), Bevorzugen (8), Ehre darin suchen (9), also unter dem Gesichtspunkt des Ziels, der Energie, des Grundes, der Stimmung, des Wertens, der Austragung. Mitten unter diesen Beschreibungen steht in Parenthese: „denn durch Glauben wandeln wir“. Schon die Stellung erweist das Wesen des Glaubens als Hoffen. Es ist versucht worden, dieses Glaubenshoffen nicht vom psychischen Akt zu verstehen. Vielmehr: „im Glaubensgebiet und nicht im Gebiet der Erscheinungen verläuft unser Wandel“. Der Grund für diese Übersetzung ist ein doppelter; einmal sei *eidos* das Gebiet der Erscheinungen und darum müsse auch *πίστις* vom Glaubensgebiet verstanden werden; und sodann solle ja diese Parenthese begründen, was unmittelbar vorhergeht, nämlich: „in der Leiblichkeit sind wir ausheimisch vom Herrn“. Aber das logische Verhältnis müßte doch ein umgekehrtes sein: wir wandeln im Glauben; denn wir sind noch in der Leiblichkeit. Und sodann ist nirgends der Nachweis auch nur versucht, daß *πίστις* Glaubensgebiet heißen kann. Nein, man muß darauf verzichten, *πίστις* und *eidos* in reinen Gegensatz zu bringen, und *eidos* nach 4, 18 als das Sichtbare fassen. Dann steht *πίστις* wie immer vom psychischen Akt und gibt neben dem Geist — objektiv — als Anzeigend der Herrlichkeit (5, 5) ein zweites — subjektives — Motiv für das Getrost- oder Mutig-Sein, welches für den irdischen Wandel verlangt wird. „Wir sind getrost allzeit, und zwar ob-

1) Darum ist auch hier stets Jesus gesagt, und nicht Christus, weil von dem sittlichen Leben Jesu die Rede ist, und nicht vom pneumatischen Christus.

gleich wir wissen, daß wir innerhalb der Leiblichkeit vom Herrn fern sind; denn wir wandeln mittelst Glaubenshoffens und nicht durch Sichtbarkeit."

In dem Gesamtkomplex dieser eschatologischen Vorstellungen ist das schwierigste Problem die vom „Nackt-erfunden-werden“. Meiner Ansicht nach läßt sich die hier auftretende Antinomie nicht lösen; ihre Aufzeigung beweist, daß Paulus seine diesbezügliche Anschauung ändert und mit dieser Änderung noch ringt. 5, 1^a setzt er den Fall seines Todes. Es tröstet ihn dabei der Gedanke an den „Bau“ im Himmel. Auf die Zeit, wann der Tod eintritt, ob vor oder bei der Parusie, ist nicht reflektiert; auch nicht darauf, ob im Augenblick des Todes der Besitz dieser Habe eintritt, weil dann hätte gesagt sein müssen: wir haben einen Bau „vom“ Himmel, statt „im“ Himmel. Wenn der Gedanke an diesen Bau ein Seufzen und Verlangen hervorrufen, mit ihm — in Abänderung des Bildes — überkleidet zu werden, so kann dieses Sehnen nur durch die Furcht hervorgerufen sein, sonst im Sterbefall nackt erfunden zu werden¹. Erst jetzt (B. 3) ist an den Zeitpunkt des Besitzantritts der himmlischen Behausung bzw. des himmlischen Kleides gedacht, und nun wird sie auch eine „vom“ Himmel her genannt. Paulus wünscht sehnsüchtig, diese Behausung „darüber“ anzuziehen (*ἐπερὶ νουσῶσαι ἐπιποθοῦντες*), „da ja auch angezogen habend wir nicht nackt erfunden werden“. Nach 4, 10f beginnt nämlich der Verwandlungsprozeß vom irdischen zum himmlischen Leib im Diesseits (sie ist also schon z. T. angezogen), und wenn dieser Prozeß im Tode abgeschlossen wird (sie also ganz darüber angezogen wird), dann ist die Furcht hinfällig, im Tode nackt erfunden zu werden. Bis hierher ist Klarheit und der Gedanke an die Parusie ausgeschaltet. Nun aber läßt Paulus B. 4 tiefer in sein Empfinden hineinschauen. Das Seufzen (B. 2) kehrt verstärkt wieder: „es liegt als ein Druck auf uns, daß wir nicht erst entkleidet, sondern lieber überkleidet werden möchten“. Bisher geschah das Seufzen nicht unter einem Druck, sondern in Sehnsucht. Die Angst kann nur durch den Gedanken ausgelöst sein, daß er bis zur Parusie entkleidet bleibt (nackt). Es wird der Gedanke von 1. Kor 15, 52f (I Thess 4, 16) aufgenommen, nach welchem

¹) Von den Textvarianten sehe ich ab, weil sie sich aus der zu besprechenden Verschiebung der Gedanken erklären.

erst bei der Parusie die Toten auferstehen und die dann noch Lebenden verwandelt werden. Die beiden Vorstellungen schließen sich aus. Sie sind nur in einem Herzen vereint, welches sich von der einen in die andere hinüberraigt. Welche siegen wird, zeigt B. 5, der wieder in die erste zurücklenkt: Gott hat uns bereits das Unterpand des Geistes gegeben; der tröstet, daß wir die Heimat im Leibe vertauschen mit der Heimat beim Herrn (5, 8)¹. Doch noch zittert die andere Vorstellung nach: das Gericht nach den Werken (5, 10), die jüdische, welche die „pneumatische“ ausschließt².

Endlich 1, 10 ist von einem der Fälle die Rede, an welche 4, 10f denkt. Paulus hatte einst den Tod für unvermeidlich gehalten; Gott hatte ihn in diese Lage kommen lassen, damit (*ira* nie konsekutiv, Moulton gegen Blas) er sich nicht auf sich verlasse³, sondern auf Gott. Letzteres ist als die erreichte Folge ausgedrückt: „in welchen wir gehofft haben, daß er auch weiter errete . . .“ Die Konstruktion von in mit Akkusativ ist gut griechisch (cf 1. Pt 3, 5; Joh 5, 45). Die Erfahrung von Rettungen ist der Grund weiterer Hoffnungen in Gott (cf Synopse: Vertrauen).

Pauli Anschauungen in den beiden Korintherbriefen lassen sich von zwei Gesichtspunkten aus begreifen: von seiner Befehrung und seiner Verührung mit dem Heidentum.

Die Christen, er selbst wie die Korinther, sind eine „neue Schöpfung“; dieser Ausdruck, der aus Gal 6, 15 wiederkehrt II 5, 17, bezeichnet das mystische Sein in Christo. Das Zustandekommen desselben wird nach Seiten der göttlichen Wirksamkeit deutlich beschrieben II 1, 21f: Gott macht fest in Christum hinein durch Salbung und Versiegelung mit dem heiligen Geist. Der Zustand

1) Die lokale Trennung vom Herrn im Erdenleben B. 6 schließt den Anziehungsprozess des himmlischen Lebens im Diesseits 4, 16 nicht aus.

2) Wenn 4, 17 das Bild einer Wage vorliegt, deren eine Schale mit der himmlischen Herrlichkeit zu uns herabfällt, so liegt nicht der Gedanke an Lohn für irdische Trübsal vor, sondern der der Entwicklung. Die jüdische Zukunftshoffnung auf Lohn ist stark sichtbar orientiert im Widerspruch zu 4, 18.

3) *πεποιθα* vom Vertrauen auf Menschen oder Dinge Lk 11, 22 D; 18, 9 S; Mt 10, 24 Jk; Gal 5, 9. Nur Mtth 27, 43 S auf Gott, aber im Munde der Spötter. Hebr 2, 13 gehört nicht hierher, weil LXX Zitat frei nach Jes 8, 17. Hier mit auf Gott bezogen wegen Gegenüberstellung zur eigenen Person.

dieses in Christo Seins wird nach Seiten des Subjekts unmittelbar darauf ein Stehen im Glauben genannt II 2, 1. Dasselbe mystische Verhältnis bildet in I. Kor die Grundauffassung; Christen sind wie ein Tempel, in dem Gottes Geist wohnt (I 3, 16); sind wie Glieder am mystischen Leibe Christi (I 12, 12 f); denn sie sind ja in seinen Namen hineingetauft (I 1, 13 f); darum sind sie auch mit der Gemeinschaft des Blutes und Leibes Christi gespeist (I 10, 16 f; 11, 29 f). Anschauung und Sprache erinnert in beiden Briefen viel deutlicher als je zuvor an die heidnischen Mysterien.

Auf dieser gemeinsamen Grundlage unterscheiden sich freilich auch beide Briefe, sofern der eine mehr Antworten und Anordnungen über Gemeindefragen enthält, der andere mehr ein persönliches Zeugnis der Frömmigkeit ist. Darin ist es begründet, daß I das christliche Glauben mehr allgemein als Annahme und Zustand des Christentums beschreibt¹, II mehr aus der Christusbystik und dem Christusgeist entwickelt.² Das Gläubigwerden entsteht durch eine Berufung Gottes mittelst des Evangeliums (I 1, 26), dessen Inhalt Christus ist, als Kraft und Weisheit Gottes (I 1, 24). Darum ist es ein Wort vom Kreuz (I 1, 18) oder von der Versöhnung Gottes in Christo mit der Welt (II 5, 18 f). Das Glauben ist demnach ein Annehmen dieses Wortes (I 3, 5; 15, 2), so daß die Christen „die Gläubigen“ heißen (I 1, 21; 14, 22^{bis}). Weiter bezeichnet es den Zustand des Gläubigseins im allgemeinen oder das Glauben als einen charakteristischen Zug des Christentums (I 2, 5; 12, 9; 13, 2; 16, 13. II 8, 7; 10, 15). Von hier aus tritt es einmal in eine rein äußerliche Relation zum Hoffen als dem andern Charakterzug des Christentums (I 13, 13) und wird dann zu einer Überzeugung von Jesu Auferstehung (I 15, 14). Andererseits aber bezeichnet ja das Glauben die subjektive Seite der mystischen Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus, und von hier aus kann es das neue Christusleben charakterisieren und auch in eine innere Relation zum Hoffen treten. Innerhalb der Mystik (II 2, 21 f) ist nämlich das Christentum ein Stehen im Glauben (II 1, 24), mit der Aufgabe, sich zu prüfen, ob man noch im Glauben steht (II 13, 5). Das Glauben nimmt die Gabe des Geistes an (II 1, 22), wie andererseits es selbst vom Geist gewirkt

1) in Ähnlichkeit von 1. Thess.

2) auf Grundlage von Gal 2, 20.

ist, um jede Aktivität auszuschließen (II 4, 13)¹. Darum ist die sittliche Seite des Christuslebens, welches das Sterben und Auferstehen Jesu am eigenen Leibe nachbildet, subjektiv durch Glauben, objektiv durch heiligen Geist motiviert (II 4, 10 ff)². Das Ziel dieses Christuslebens ist eschatologisch: das ewige Leben mit Christus. Unter dem teleologischen Gesichtspunkt wird das Glauben zum hoffenden Vertrauen (I 15, 17. II 4, 10 f).

Das Hoffen steht im nicht religiösen Sinne in den Korintherbriefen häufiger als sonst und zwar als wünschen (I 9, 10; 13, 7), beabsichtigen (I 16, 7), meinen (II 1, 4; 5, 11; 8, 5; 13, 6), werten (II 1, 7; 3, 12; 10, 15). Im religiösen Sinne steht es einmal von dem Gottvertrauen, welches auf Grund erfahrener Rettungen aus Drangsal auf neue Rettungen vertraut, d. h. im Sinne der Synopse (II 1, 10); sonst eschatologisch von dem Sehnen nach Auferstehung (I 15, 19). Gerade hier ist deutlich, wie Hoffen und Glauben unter dem Gesichtspunkt der Zukunft ineinander übergehen. II 1, 10 nämlich hat das Hoffen wohl einen Grund an den Erfahrungen der auferweckenden Kraft Gottes in Todesnöten; aber es hat nicht die Gewißheit, daß im irdischen Leben derartige Erfahrungen sich ständig wiederholen; darum wählt Paulus das Wort hoffen. I 15, 19 wird im indirekten Beweis das Sehnen nach Auferstehung als unbegründet angenommen; darum ist es ein Hoffen. I 15, 17 aber war dieses Vertrauen als wirksam vorgestellt mit der Begründung in der objektiven Tatsache der Auferstehung Christi; darum schrieb Paulus: Glauben. Und II 5, 7 ist das Vertrauen neben der Erfahrung eines sich stets erneuernden Lebens, welche sowohl eine subjektive als auch im Geist eine objektive Seite hat, mit dem Geist als Angeld der Herrlichkeit objektiv begründet, also ein Glauben (II 5, 5). Damit sind die hauptsächlichsten Data der Gewißheit gegeben, welche das Glaubenshoffen hat. In 1. Kor ist es wesentlich in der Auferstehung Jesu und daneben in der Christusmystik verankert; in 2. Kor in dem sittlichen Geistesleben, in welchem die Christusmystik erscheint. Gelegentlich treten

1) Natürlich ist auch das Gläubigwerden von der Kraft des Evangeliums gewirkt (I 1, 24) und darum das Glauben als Charakterzug bzw. Tugend des Christentums eine Gabe des Geistes I 12, 9; 13, 2.

2) In 1. Kor sind sittliche Motive die Christusmystik (6, 15); der Ausblick auf die Parusie (7, 29 f); das Herrenwort (7, 10); das Gewissen (8, 9 ff) u. a.

auch andere objektive Data auf, wie die Treue Gottes und seine Berufung zur Gemeinschaft mit Christus (I 1, 7ff); oder es wird in Nachwirkung jüdischer Konzeption das Hoffnungsgut als Lohn vorgestellt (I 3, 14f; II 5, 10). Die Stimmung der Glaubenshoffnung ist II 4, 17ff deutlich beschrieben. Die Vorstellung einer Auferstehung (I 15) ist (II 5) abgelöst durch die eines Verwandlungsprozesses, welcher das „Nacht-erfunden-werden“ vermeidet. Der Glaubensbegriff ist auch hier ein einheitlicher; von dem Grund der allgemeinen Auffassung aus wird das Glauben in der Christushypothese als ein hoffendes Vertrauen durchgeführt, das freilich nicht mehr rein eschatologisch ist.

4. Der Römerbrief.

A. Konstruktion:

ἐπιζέειν mit Aff. 8, 24 u. 25; *ἐπι* mit Dat. 15, 12; mit Inf. 15, 24.

ἐλπὺς abs. 5, 4 u. 5; 8, 24^{ter}; 12, 12; 15, 4; 15, 13^{bis};

gen. obj. 5, 2; *οὐ* 8, 20.

πιστεύειν abs. 1, 16; 3, 22; 4, 11; 10, 10 u. 14; 13, 11; mit

Dat. 4, 3 u. 17; 10, 14¹ u. 16.

ἐπι mit Dat. 9, 33²; 10, 11 (Zitat).

ἐπι mit Aff. 4, 5 u. 24.

οὐ 6, 8; 10, 9; Inf. 14, 2; *εἰς* mit Inf. 4, 18; 15, 13.

Passiv mit Aff. 3, 2.

πιστὺς abs. 1, 5 u. 17^{bis}; 3, 25 u. 27 u. 28 u. 30^{bis} u. 31; 4, 9

u. 11 u. 13 u. 14 u. 16 u. 19 u. 20; 5, 1 u. 2; 9, 30

u. 32; 10, 6 u. 8 u. 17; 11, 20; 12, 3 u. 6; 14, 1 u.

23^{bis};

gen. subj. 1, 8 u. 12; 3, 3; 4, 5 u. 12 u. 16;

gen. auct. 3, 22 u. 26.

Relativ loco gen. subj. 14, 22.

B. Bedeutung:

I. Hoffen ohne Beziehung zum Glauben³:

beabsichtigen 15, 24; begehren 8, 24.

1) *εἰς οὐ* = *εἰς τοῦτον οὐ*

2) Im Urtext Jes 28, 16 und LXX Römer B bloßer Dativ.

3) nicht religiös.

II. Hoffen in Beziehung¹ zum Glauben:

1. als Charakterzug heidnischer und christlicher Frömmigkeit: 15, 12² u. 13.
2. als eschatologisches Vertrauen:
 - a) auf Grund der Rechtfertigungslehre: 5, 2 u. 4 u. 5.
 - b) innerhalb der Geisteslehre: 8, 20 u. 24³ u. 25.

I. Glauben ohne Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: betraut werden 3, 2.
2. religiös:
 - a) Annahme und Zustand des Christentums: 1, 5 u. 6 u. 17; 10, 9 u. 14^{bis} u. 16 u. 17; 13, 11; 1, 8 u. 12; 12, 3 u. 6; 14, 1 u. 2 u. 22 u. 23^{bis}.
Die Gläubigen: 3, 22; 4, 11; 10, 4 u. 8; 11, 20.
 - b) hinnehmendes und hingebendes Vertrauen („rechtfertigender Glaube“): 1, 17 sec. et. tert. loc.; 3, 22 u. 25 u. 26 u. 27 u. 28 u. 30^{bis} u. 31; 4, 3 u. 5 u. 9 u. 11 u. 12 u. 24; 5, 1 (u. 2); 9, 30 u. 32; 10, 6 u. 10 (?).
Die Gerechtfertigten: 4, 16; 5, 1 u. 2.
 - c) Treue Gottes: 3, 3.

II. Glauben in Beziehung zum Hoffen:

- 1.² als Charakterzug der heidnischen und christlichen Frömmigkeit: 9, 33; 10, 11; 15, 13.
- 2.² als Überzeugung: —
3. als eschatologisches Vertrauen:
 - innerhalb der Rechtfertigungslehre: 4, 17 u. 18 u. 19 u. 20.
 - innerhalb der Christusmystik: 6, 8.

Die Tabelle zeigt sofort zwei Punkte, die für Rom charakteristisch sind. Einmal ist die triadische Formel zur Bezeichnung des Wesens des Christentums verschwunden. Wo die christliche mit der heidnischen Frömmigkeit in Beziehung gesetzt wird (R 15, 12 u. 13), da ist natürlich das eschatologische Hoffen der gemeinsame Zug. Das Hoffen erscheint da als Gabe Gottes (wie andere

1) äußerlich. 2) Zitat aus Jes 11, 10 (Grundtext gegen LXX [Paulus] Suchen = Fragen). 3) secundo loco Hoffnungsgut.

Gaben auch von ihm herrühren (cf 15, 5); Freude und Frieden, die wie ein Segen angewünscht werden, haben ihren Grund im Glauben (äußerlich neben Hoffen gestellt); es ist sehr unwahrscheinlich, daß Glauben hier einen anderen, als den allgemeinen Sinn hat¹; denn Freude und Frieden erscheinen 14, 17 als allgemeine Güter des Gottesreichs², und die Gerechtigkeit, die neben ihnen erwähnt wird, entbehrt in dieser Zusammenstellung sicher des paulinischen Gepräges; und wenn hier Freude und Friede neue Hoffnung zeitigen, so ist auch 15, 4 die Hoffnung das Ergebnis von Geduld und Trost, nämlich aus der Schrift. Sodann aber erscheint die Rechtfertigungslehre gleichsam verdoppelt, von der Eschatologie aus auf die Vergangenheit zurückgeworfen³. Dadurch wird der rechtfertigende Glaube an der Vergangenheit orientiert, tritt zum allgemeinen Glaubensbegriff in die engste Beziehung und erscheint in dieser Fassung als das eigentliche Charakteristikum des Christentums. Daneben tritt das Glauben in engste Relation zum Hoffen sowohl in der Rechtfertigungslehre als auch in der Christusmystik, beides unter eschatologischem Gesichtspunkt.

Die Rechtfertigung, von der R. 3 handelt, liegt in der Vergangenheit. Sie ist derjenige Spruch Gottes, in welchem er den Sünder auf Grund des Sühntodes Jesu mittelst Glaubens begnadigt (3, 22 u. 25). Wenn diese „Gerechtigkeit Gottes“ zu allen „Gläubigen“ gekommen ist, so ist das Glauben hier vom Gläubig-werden, von der Annahme des Evangeliums (1, 16) gesagt; indem es aber „mittelst Glaubens“ zur Rechtfertigung kommt, so geht das Glauben in den spezifischen Begriff des rechtfertigenden, d. h. des Vertrauens über, das die Gnade hinnimmt und unter Absehen von allen Gesetzeswerken sich der Gnade hingibt. Um diese Stelle mit Gal 2 u. 3 zu vergleichen, so ist das Glauben hier wie dort insofern dasselbe, als es auch dort aus dem Hören des Evangeliums kommt (Gal 2, 3); auch dort von diesen allgemeinen in den spezifischen Begriff des rechtfertigenden Glaubens

1) Wer es als rechtfertigenden Glauben faßt, weist auf R 5, 1 f zurück, wo Friede und Hoffnung als Folgen der Rechtfertigung genannt werden.

2) auch *ev pneumati*.

3) Veranlaßt ist diese Verdoppelung durch das Faktum, daß man ja dank der Christusmystik schon in der Gnade steht, die man erst erhofft.

übergeht, d. h. die Gnade Gottes annimmt (2, 21) und im Gegensatz zu allen Werken steht (2, 16). Indessen dort ist die Rechtfertigung eine eschatologische; darum erfolgt sie aus Werken, die durch Glauben vermittelt sind (2, 16), während Röm 4, 5 das Glauben, welches die diesseitige Rechtfertigung annimmt, sich selbst als gottlosen Sünder beurteilt. Beide Male ist es durch Jesus Christus gewirkt (G 2, 16, R 3, 22); hat aber dort seine objektive Gewißheit in der mystischen Vereinigung mit Christo, hier in dem Sühntod Christi. In beiden Briefen wird der Schriftbeweis durch einen Hinweis auf Abraham geführt, doch so, daß dessen Rechtfertigung, vom Standpunkt seines Vertrauens aus betrachtet, in G eine zukünftige, in R eine gleichzeitige ist. Der Beweis war in G konzinn in bezug auf das Glauben als hoffendes Vertrauen, inkonzinn in bezug auf die Gabe, sofern sie für Abraham in einer Verheißung, für die Gal im Geschenk des Geistes bestand; überbrückt wurde diese Differenz dadurch, daß die Geistesgabe das eschatologische Hoffnungsgut wie ein Angeld sicherstellt. In ähnlicher Weise verläuft der Beweis in R; genau darin, daß das Wesen des Glaubens ein hingebendes (rechtfertigendes) Vertrauen ist, und auch darin, daß das Vertrauen mit dem Rechtfertigungsurteil gleichzeitig ist (R 4, 10); zwiespältig aber darin, daß, um von Abraham aus die Anwendung auf die Leser zu machen (R 4, 11 f), auf die Verheißung Abrahams übergegangen wird, d. h. auf die Zukunft reflektiert wird. Es geht nämlich R 4, 13¹ von Gen 15, 6 auf Gen 18, 18 über. Diese Wende von einem Rechtfertigungsurteil der Vergangenheit zu einem solchen der Zukunft verlangt eine entsprechende Wende im Glaubensbegriff. Das Glauben bleibt zwar ein hinnehmendes und hingebendes (rechtfertigendes) Vertrauen; aber es wird aus einem Vertrauen, welches hingenommen hat, ein solches, welches hinnehmen wird, es wird hoffendes Vertrauen. Daß hier R 4, 13 diese Wende im Glaubensbegriff gegeben ist, erweist sich einmal durch den Kontext und sodann durch eine Parallele. Der Sinn wird nämlich besonders deutlich, wenn man den Gedanken von 4, 14 positiv wiedergibt: wenn die aus Glauben Erben sind, so ist das Glauben seinem Inhalt nach voll und die Verheißung

1) Ganz wie Gal 3, 7.

in Kraft. Es entspricht sodann die Beweisführung genau derjenigen von 1. Kor 15, 17; aus der dortigen Annahme, daß Christus nicht auferstanden sei, wird auf die Unwirksamkeit des Glaubens geschlossen (*καταλα η πιστις*); so wird hier aus der Annahme, daß das Gesetz zu Erben macht, gefolgert, daß das — auf die Verheißung sich beziehende — Glauben leer und die Verheißung außer Kraft gesetzt ist. Wie dort, so ist auch hier das Glauben eschatologisches, hoffendes Vertrauen. Dieses Wesen wird in 4, 16 durch den Finalsatz gewahrt, nach welchem das Erbe aus Glauben und Gnaden zugesprochen wird. Das Hoffnungsmoment in Abrahams Glauben wird 4, 17f stark betont: „Abraham ist unser aller Vater vor dem Gott, welchem er vertraute als dem, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ruft wie Seiendes“¹. Wenn Paulus das Zitat Gen 17, 5 auf eine im Glauben bestehende Vaterschaft Abrahams deutet, so muß gerade hier am Wesen des Glaubens klar gemacht werden, daß sein Glauben und das christliche parallel ist. Es ist aber beiden gemeinsam das hoffende Vertrauen, daß Gott „die“ Toten beleben kann. Darum ist nicht hier schon (B. 17) *το εαυτου σωμα νεκρωμενον* (B. 19) geschrieben, worauf sich ja nur das hoffende Vertrauen Abrahams im dortigen Zusammenhang beziehen konnte, sondern allgemein „die Toten“. Dann ist aber das mit Abraham verglichene Christenglauben nicht ein solches, welches sich auf die Auferweckung Jesu bezieht, sondern es ist das Hoffen auf die Auferstehung der Christen. Die Paradoxie des Hoffens wird scharf formuliert: (B. 18) „er vertraute wider (menschliches) Hoffen (= Erwarten) auf Grund von Hoffen“ (auf Gott gerichtet); oder wie Züllicher frei übersetzt und dabei treffend kenntlich macht, daß das Hoffnungsmoment überwiegt: „er hat, wo nichts zu hoffen war, glaubensvoll zu hoffen gewagt“. Der nun folgende Infinitiv mit Präposition (*εις το*) kann nicht konsekutiv als die von Gott bezweckte Folge verstanden werden, da es sich nicht um Gottes Fügung, sondern um Abrahams Glauben handelt (Zahn); aber er kann auch nicht als Inhaltsangabe des Glaubens gefaßt werden, wodurch das Vertrauen sich dem Förmwahrhalten

1) als wäre es da; denn es ist in seinem Willen da; „ins Dasein ruft“ müßte heißen *εις το ειναι*.

nähern würde, was durch das Moment des Hoffens ausgeschlossen ist, und mit *οτι* hätte ausgedrückt werden müssen; die Konstruktion kann vielmehr nur einen Aff. der Beziehung vertreten, ganz wie B. 20. In B. 19 u. 20 ist das Glauben das Mittel für Erstarken, wie der Unglaube das Mittel für Zweifeln (Dat. instr.). Denn das Glauben hat begrifflich Festigkeit und Stärke, auch, wo es, wie hier, glaubensvolles Hoffen ist. Der Zukunftsgedanke bleibt noch (B. 21), wie die Ausdrücke (*πληροπορησεις* und *επηγγελται*) zeigen. Nachdem B. 22 das Zitat aus Gen 15,6 wiederholt, schließt die Gedankenreihe, insofern die Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit in beiden Beziehungen, retrospektiv und eschatologisch, stattfindet. Was die Konstruktion von *πιστεναι επι* mit Aff. betrifft, bei welcher an die vergangene Rechtfertigung gedacht ist, so steht sie hier und im echten Paulus nur noch R 4,5 und spricht den Grund aus, worauf hin das Glauben seine Gewißheit gründet. In 5,1ff führt Paulus die Folgen der empfangenen Rechtfertigung auf; zunächst Frieden zu Gott und dann (B. 2) Hoffnung auf Herrlichkeit Gottes. Insofern die Christen sich rühmen auf Grund solcher Hoffnung, weist der Gedanke auf 2,17 zurück und zeigt damit, daß die Ausführung über die Rechtfertigung sich abschließt. Wie der Jude sich in Gott rühmt und dabei sich auf das Gesetz stützt (in B. 23 sich im Gesetz rühmt), so der Christ auf Hoffnung. Beide denken an ein eschatologisches Urteil; denn die Rechtfertigung, welche der Christ empfangen hat, erfordert eine entsprechende in der Endzeit. Wie für die vergangene das Glauben, so steht für die zukünftige das Hoffen im Gegensatz zu allen Werken. Das Hoffen ist eschatologisches Vertrauen. Die Juden haben am Gesetz und seinen Werken eine objektive und subjektive Sicherheit; man erwartet eine Angabe, welche Sicherheit die Christen haben, daß sie sich bloßer Hoffnung rühmen können. Bevor Paulus zu dieser Begründung übergeht, steigert er das Rühmen der Christen bis zu einer Paradoxie, welche derjenigen von 4,18 gleicht. Abraham vertraute auf Hoffnung, wo nichts zu hoffen war; so rühmen sich die Christen auf Hoffnung auch in Trübsalslagen (B. 3). Bei Abraham hebt das Vertrauen die Sicherheit des Hoffens hervor, wie hier das Rühmen, welches das Gefühl der Sicherheit einschließt. Aber solche Sicherheit eignet dem Hoffen an sich

nicht; darum muß sie subjektiv mit der Erfahrung begründet werden, daß Hoffen durch Geduld und Bewährung neues Hoffen (also subjektiv begründetes Hoffen) wirkt (B. 4). Weil aber die Erfüllung von der subjektiven Bewährung abhängig gemacht wird und darum unsicher erscheint, so muß die Sicherheit des Hoffens weiter objektiv begründet werden und zwar durch eine Gottestat (B. 5). Die Liebe Gottes ist es, welche nämlich (B. 6) im Sühntod Christi offenbar geworden ist, und durch Vermittlung des heiligen Geistes (B. 5) auf uns ausgegossen ist. Diese Liebestat, welche die Christen in ihrer Rechtfertigung (B. 9) und Versöhnung (B. 10) erfahren, bietet einen viel sichereren Grund für die Hoffnung, daß sie im Gericht gerettet werden. Darum rühmen sie sich „in“ (ihrer Stellung zu) Gott ganz anders als die Juden (2, 17), weil sie in seiner Liebe des Anteils an seinem Leben gewiß sind (B. 11). Dieses eschatologische Hoffen hat genau denselben Sinn wie das eschatologische Glauben in 4, 17f und Gal 2, 16. Obgleich es auf die Endzeit geht, hat es seine objektive Gewißheit im Gal in der mystischen Gemeinschaft mit Christus, welche gegenwärtig gegeben ist, und in R 4, 1f; 5, 6 u. 9f im Sühntod Christi und der vergangenen Rechtfertigung; darum muß der Ausdruck πιστεueιν stehen (Gal u. R 4, 17f), der die Festigkeit ausspricht und für Röm 4, 17 durch das Zitat über Abraham gegeben war; nur weil im Gedankengang von R 5, 3f auf die menschliche Bewährung reflektiert wird, wird der Ausdruck ελπις der zutreffende. Innerhalb der Vorstellung der vergangenen Rechtfertigung gebraucht Paulus πιστις; auf die zukünftige kann er nun ελπις, auch gleichbedeutend mit πιστις in Hinsicht der (freilich bedingten) Gewißheit, anwenden.

Wie aber kann Paulus die Gewißheit künftiger Rechtfertigung behaupten, und sie doch an die subjektive Bewährung binden? Die Antwort gibt die Geisteslehre, welche sich auf die Vorstellung der Christusbaptik gründet und die Verwirklichung der Lebensgerechtigkeit darstellt.

R. 6, 1f führt in den Zusammenhang der Christusbaptik, welche mit der Taufe in Christum beginnt (R 6, 3 = Gal 3, 27). Zu beachten sind die der Mysteriensprache entlehnten Ausdrücke συνεταφημεν (B. 4) und συμφύτοι (B. 5). Aus der Christusbaptik wird für die Gegenwart die Mahnung gefolgert, daß wir

in einem neuen Leben wandeln sollen (B. 4); das neue Leben auf Grund der Christusmystik war 2. Kor 4, 13f aus dem Geist entwickelt, ein Gedanke, der hier erst R 8 dargelegt wird. Vorläufig schließt der Gedanke von der Christusmystik auf die dereinstige Auferstehung (B. 5) — nicht ohne die Erkenntnis auszusprechen, daß das mystische Sterben den Zweck hat, nicht mehr der Sünde zu dienen (B. 6f). Das Mitsterben mit Christus ist die Bedingung für das Glauben, daß wir mit ihm leben werden (B. 8). Dieses Glauben ist aber kein intellektuelles; es beruht vielmehr auf einem logischen Schluß, ähnlich wie Gal 2, 16 und ganz wie 2. Kor 4, 14. Das Wissen, daß Christus, der Auferweckte, nicht mehr sterben wird, begründet das hoffnungsvolle Vertrauen, daß wir mit ihm leben werden. Und wie II 4, 14, so wird auch hier wieder die Präposition „mit“ gebraucht, weil im Jenseits die mystische Gemeinschaft („in“) nicht mehr gilt, ein Umstand, der schon im ersten Gliede dieselbe Präposition angewendet werden läßt. Darum leben wir in der Gegenwart für Gott in Christo (B. 11, cf Gal 2, 19).

Das Christenleben auf Grund der Christusmystik war Gal 2, 20 ein Leben im Glauben genannt und aus Geist G 4, 6 u. 5, 16 entwickelt; in gleicher Weise war es vom Boden der Christusmystik aus 2. Kor 4, 13f als ein Leben im Geist des Glaubens beschrieben. So auch R 8, wo B. 1 mit der Formel *ἐν χριστῷ* auf die Mystik von Kap. 6 zurückgegriffen wird und der Gedanke der Mystik B. 9—11 mit aller wünschenswerten Deutlichkeit dahin ausgesprochen wird, daß der Geist Gottes = der Geist Christi = Christus in den Lesern wohnt. Dieser Geist wird aber (1) als Prinzip der Lebensgerechtigkeit dargelegt (B. 1—17), sofern er seine Kraft im sittlichen Leben bezeugt (B. 1—11), und seinen Besitz im Gebetsleben bezeugt (B. 12—17). Beide Abschnitte haben das Gegenwartsleben, von dem sie handeln, zu einem eschatologischen Ausblick erhoben (B. 11—17). Daraufhin wird (2) der Geist als Prinzip der Heilshoffnung geschildert (B. 18 bis 27) und zwar in zwei entsprechenden Abschnitten: der Geist begründet nämlich die Heilshoffnung auch im Leiden damit, daß er selbst die Erstlingsgabe des Endheils ist (B. 18—25), und daß er das Gebetsseufzen unterstützt (B. 26—27). Die beiden Hauptabschnitte sind derart verbunden, daß (B. 17 u. 18) die Forderung

des Mitleidens mit Christo, welches die Verherrlichung mit ihm bedingt, damit begründet wird, daß die Leiden dieser Zeit im Vergleich mit der kommenden Herrlichkeit unwert sind, und darum das Hoffen nicht dürfen wanken machen. In dem Abschnitt B. 18 bis 25 findet sich nun wiederholt das Wort Hoffen. Der Geist begründet die Heilshoffnung im Leiden in zwei klimaktisch (B. 23: *οὐ μόνον* δε, *ἀλλὰ καὶ*) parallelen Gliedern. Indem Paulus „die Naturlaute, welche sein Ohr vernimmt, . . . als Ausdruck sehnächtigen Verlangens nach Befreiung von der Endlichkeit deutet“ (Lipsius), vergleicht er das Hoffen der Natur und Menschenwelt, um aus dem Schicksal der Natur einen Grund für das Christushoffen zu gewinnen. Das Hoffen der Natur hat nämlich darin seinen Grund, daß sie nicht freiwillig der Vergänglichkeit unterworfen ist (B. 20), sondern von Gott um des Menschen willen¹. Darin zeigt sich dann die Gerechtigkeit Gottes, daß er die Natur der Vergänglichkeit unterworfen „auf Grund von Hoffnung“. Die Hoffnung auf Befreiung kann sich aber nur verwirklichen in Verbindung mit einer analogen Befreiung der Kinder Gottes, eben weil die Natur in das Menschenschicksal verstrickt ist (B. 21). Ist aber die Hoffnung von Gott in seiner Gerechtigkeit in die Natur hineingelegt, so muß sie sich erfüllen und bietet darum den Kindern Gottes einen gewissen Grund für ihr Hoffen. Nur daß sie in der Erstlingsgabe des Geistes (B. 23) einen viel sichreren Grund haben, wenn sie die Offenbarung ihrer Sohnschaft, nämlich die Erlösung des Leibes, erwarten. Gerade dieser Gedanke aber deckt den gefühlsmäßigen Widerspruch auf zwischen ihrer Anwartschaft des Heils und der gegenwärtigen Leidenslage. Er wird gelöst durch B. 24: *τῇ γὰρ ἐλπιδὶ ἐσωθήμεν*. Das Wort Rettung kann nur den technischen Sinn der Enderrettung haben; also ist die Rettung als eine vollzogene antizipiert². Schwierigkeiten macht der Dativ. Ihn als Dat. comm. und die Hoffnung als Hoffnungsgut zu verstehen, scheint

1) Paulus sagt zwar nicht „von Gott“, aus Scheu, weil darin eine gewisse Ungerechtigkeit ausgesprochen ist; er sagt „um des unterwerfenden willen“, was nur auf Adam gehen kann, der als der Veranlasser der eigentlich unterwerfende ist.

2) Die Hoffnung als Hoffnungsbotschaft zu deuten, durch welche sie realiter, nicht antizipiert, gerettet sind, liegt völlig außerhalb des Gedankenzusammenhanges.

mir unangebracht; denn daß sie durch die Rettung das Hoffnungsgut erlangen, ist selbstverständlich. Der Gedanke R. 20 *ἐφ' ἐλπίδι* ist nicht parallel, wie gerade die dortige Präposition zeigt. Den Dat. von der Lage zu verstehen, in der sie als Hoffende sich befinden, hat zwar an R. 12, 11 f eine grammatische Berechtigung; aber es ist gedanklich nicht zu ersehen, wie jener Widerspruch dadurch gelöst werden soll, daß sie „nur“ in Hoffnung gerettet sind. Darum ist es am besten, den Dat. instrumental zu verstehen: cf R. 3, 28 *πιστεὶ δικαιοσύναι* (cf Eph 2, 5 u. 8 *χαρίτι σεσωσμένοι*). Wie R. 3, 28 das Glauben subjektiv die vermittelnde Ursache der vergangenen Rechtfertigung ist, so ist es hier das Hoffen für die künftige und antizipierte. Diese Interpretation entspricht ganz dem paulinischen Sprachgebrauch, nach welchem *ἐλπίς* für die eschatologische Rechtfertigungslehre denselben Sinn hat wie *πίστις* für die auf die Vergangenheit bezogene Rechtfertigungslehre¹. Denn das im Wortbegriff liegende Moment der Unsicherheit ist hier gerade wieder ausgeschlossen durch die vorerwähnten Gründe, welche die Sicherheit feststellen. Erst R. 24^b wird das Hoffen mit dem Hoffnungsgut vertauscht: wenn die Rettung schon zu sehen wäre, dann würde sie nicht Gegenstand des Hoffens, sondern des Habens sein (cf 2. Kor 4, 18). Liegt es aber im Wesen des Hoffens, daß das erhoffte Gut noch nicht da ist, so muß die Erstlingsgabe des Geistes im Leiden geduldig und gewiß machen. Wundervoll wird die Stimmung des Hoffens gemalt R. 19 *ἀποκαρδοκία* das Haupt suchend erheben; *ἀπεκδεσθαι* sehnsüchtig mit der Rechten schon empfangen; Seufzen und Sehnen wie Geburtswehen; und bei all dieser Spannung doch die Gewißheit, welche Geduld gibt! Das ist dieselbe Paradoxie des Hoffens wie 5, 3 und wie die des Glaubens in R. 4, 17f.

Den beiden Hauptabschnitten von R. 8, wie sie soeben besprochen sind, schließt sich ein letzter an, welcher den tiefsten Grund der Heilsgewißheit in Gottes Rat verankert (R. 28—30) und in einem Hymnus die Heilsgewißheit entfaltet (31—39).

Es genügt ein ganz kurzes zusammenfassendes Wort. Die Rechtfertigungslehre ist eine doppelseitige. Innerhalb der an der

1) cf Gal 5, 5; R. 5, 5 ff; 4, 18 u. a. cf R. 6, 8; I R. 15, 17; II 5, 7.

vergangenen Erfahrung orientierten erhebt sich das Glauben von der Linie des allgemeinen Begriffs dergestalt, daß die Kraft des Evangeliums, dessen Inhalt Tod und Auferstehung Jesu Christi ist, ein Vertrauen weckt, welches sich selbst als sündig beurteilt und unter die Sünde verkauft (negativ), und darum sich der Gnade Gottes hingibt und den Gnadenspruch samt Kindesannahme und Kindschaftsgeist hinnimmt (positiv). Diese Rechtfertigung wird eine Neuschöpfung genannt (6, 4 u. 7, 6; ähnlich Gal, 2. Kor). Innerhalb der an der Eschatologie orientierten Rechtfertigung wird der entsprechende religiöse Akt fast gleichbedeutend Glauben und Hoffen genannt: Glauben, wo die Gewißheit hervortritt, die sich nur auf eine Gottestat gründet; Hoffen, wo die Erfüllung durch Bewährung bedingt ist. Daneben kann auch das Hoffen als Folge der vergangenen Rechtfertigung vorgestellt werden. In beiden Fällen aber werden Momente geltend gemacht, welche die feste Gewißheit auch des Hoffens begründen sollen: dort die Liebe Gottes im Sühntod Jesu (der Gewißheitsgrund der vergangenen Rechtfertigung), hier der Geist auf Grund der Mystik (als Angeld, Lebenskraft und Zeugnis).

5. Der Philipperbrief.

A. Konstruktion:

ἐλπίζειν mit Inf. 2, 19 u. 23.

ἐλπίς gen. subj. und *οτι* 1, 20.

πιστεῖν *εἰς* mit Aff. 1, 29.

πίστις abs. 1, 25; 3, 9; gen. subj. 2, 17; gen. auct. 1, 27; 3, 9.

B. Bedeutung:

I. Hoffen ohne Beziehung zum Glauben¹:

wünschen, planen: 2, 19 u. 23.

II. Hoffen in Beziehung zum Glauben:

1.² als ein Charakterzug: —

2. als eschatologisches Vertrauen: 1, 20.

I. Glauben ohne Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: —

1) nicht religiös.

2) äußerlich.

2. religiös:

a) als Annahme und Zustand des Christentums: 1, 25

u. 27; 2, 17.

b) als „rechtfertigender Glaube“: 3, 9^{bis}.

II. Glauben in Beziehung zum Hoffen:

1.² als ein Charakterzug: —2.² als Überzeugung: —

3. als eschatologisches Vertrauen:

a) innerhalb der Rechtfertigungslehre: —

b) innerhalb der Mystik: 1, 29.

„Hoffen“ findet sich im Philipperbrief im religiösen Sinne nur 1, 20. Zwar könnte man den religiösen Sinn bestreiten; dann versteht man B. 19 u. 20 lediglich von dem Prozeß, von dem Paulus annimmt, daß er ihm zum Heil, d. h. zum Freispruch, ausgehen wird gemäß seiner Hoffnung, in nichts (sel. dabei) zu schanden zu werden. Allein der Prozeß ist nur ein Moment seiner Lage (1, 12f) und tritt hinter die Förderung zurück, welche das Evangelium aus seiner Gesamtsituation erfährt. Wenn seine Freude darüber mit dem Wissen begründet wird, daß ihm „dies“ zum Heil ausgehen wird, so muß das Wort „dies“ mindestens den Fortschritt des Evangeliums einschließen. Gewinnt schon dadurch der Kontext religiösen Sinn, so hat das Wort „Heil“ bei Paulus stets eschatologischen Sinn. Diesen Sinn wahrt das Wort Hoffen (B. 20) um so sicherer, als es mit dem Ausdruck „Harren“ verbunden ist, der stets nur vom Endheil gebraucht wird. Dieses Hoffen geht positiv dahin, daß, wie stets, auch nun Christus an seinem Leibe verherrlicht werde, es sei durch Leben oder durch Tod, sofern er in beiden seine Christusgemeinschaft bewahren wird. Diese Hoffnung wird damit begründet, daß „Leben“ ihm „Christus“, d. h. in Christo Sein ist und Sterben Gewinn, weil mit Christo sein (cf B. 23). Paulus denkt an die unmittelbare Vereinigung mit Christo im Tode wie 2. Kor 5, 1ff, und während er in 2. Kor dabei noch zwischen Verlangen und Angst schwankt, fühlt er hier nur noch das Begehren.

1, 25f spricht Paulus die Zuversicht aus, daß sein Bleiben im Fleisch den Philippnern zur Freude des Glaubens gereichen wird. Man kann hier das Wort Glauben geradezu mit Christen-

tum vertauschen. So auch B. 27, wo das Glauben natürlich am Evangelium nicht sein Objekt, sondern seine Ursache hat. Im Kontext dieser Mahnungen wird nun aber deutlich, wie das Glauben, welches Wesen des Christentums ist, bei Paulus geradezu das mystische Glauben ist. Den Philippern ist nämlich in Gnaden geschenkt (B. 29) „das für Christus, nicht nur in ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden“. Der Gedanke des Leidens für Christus stand schon R 8, 17 innerhalb der Christusmystik; wenn Paulus die Leidenkämpfe der Philipper mit den seinen vergleicht (I, 7, Dibelius), und die seinen als in der mystischen Gemeinschaft mit Christus empfindet (I, 21), dann denkt er auch hier mystisch. Um so sicherer ist dann dies Glauben B. 29 ein mystisches in Christum Hineinglauben (Gal 2, 20). Leiden für Christus sind aber recht eigentlich eine Gnade, wenn man in seiner mystischen Gemeinschaft Kraft und Siegeszuversicht hat. Das zuständige Glauben (I, 25), welches sein Motiv an der eschatologischen Hoffnung hat (I, 27), geht unmittelbar in das mystische (I, 29) über.

An keiner Stelle sonst spricht Paulus es so klar aus, wie 3, 7ff, daß er seine Bekehrung als das große mystische Erlebnis faßt, in welchem Gott ihn ergriffen hat. Vers für Vers sind durchtränkt mit technischen Ausdrücken der Mysteriensprache. Die Belege bietet Dibelius. Da ist es besonders interessant, daß mitten in diesem Passus B. 9 den rechtfertigenden Glauben in aller Schärfe bringt: die Gerechtigkeit kommt nicht aus Gesetz, sondern durch Glauben, welchen Christus wirkt. Es fällt also für ihn die vergangene Rechtfertigung und der Eintritt in die mystische Gemeinschaft mit Christus, dementsprechend auch das Gläubigwerden (I, 25 u. 27) und in Christum Hineinglauben (I, 29) und der rechtfertigende Glaube (3, 9) zeitlich zusammen. Mögen diese Auffassungen des Glaubens logisch zerlegt werden durch verschiedene Gesichtspunkte, für das Empfinden des Paulus sind sie eins. Im Röm tritt diese Identität nicht so klar auf, sei es weil der „rechtfertigende“ Glaube erst begrifflich fixiert wurde in seiner Beziehung auf die vergangene Rechtfertigung, sei es weil die dogmatische Darstellung eben die differenten Beziehungen betont im Unterschied von der gefühlsmäßigen Ausführung im Philipperbrief; genug, jedenfalls ist diese Identität hier gegeben. Wenn Paulus in dieser mystischen Gemeinschaft zuerst die Kraft der

Auferstehung Christi erkennt, und dann die Gemeinschaft seiner Leiden, so ist die Parallele nicht R 6, 5, wo die Taufe schon als Todessgemeinschaft gefaßt ist, sondern 2. Kor 4, 10, wo die *νεκρωσις* auf Grund der mystischen Gemeinschaft sich vollzieht. Den Gegensatz zu den heidnischen Mysterien bezeichnet der sittliche Charakter paulinischer Mystik (3, 12f.). Die Eschatologie von 3, 20f. gleicht der von 2. Kor 5, 1f., nur daß sie hier mehr auf die mystische Gemeinschaft, dort mehr auf den Geist begründet ist.

6. Zusammenfassung des 4. Kapitels.

Für eine zusammenfassende Darstellung von Hoffen und Glauben bei Paulus bieten die erwähnten Stellen die Grundlage, weil an ihnen die beiden Begriffe am deutlichsten hervortreten. Sie hängen mit einer Reihe anderer Vorstellungen zusammen, welche für die paulinische Theologie konstitutiv sind; so wenig auf dieselben hier erschöpfend eingegangen werden kann, so selbstverständlich bilden sie den Rahmen für eine Darstellung von Hoffen und Glauben bei Paulus. Bevor ich in diese Darstellung eintrete, muß ich zwei Thesen gleichsam als Voraussetzung an die Spitze stellen, weil sie den Schlüssel für das Verständnis der paulinischen Theologie im allgemeinen und der Relation von Hoffen und Glauben im besonderen bieten. Einmal nämlich: die Wurzeln seiner Frömmigkeit sind das Diasporajudentum und seine Befehrung. Sodann aber: Paulus ist sich einer fortschreitenden Entwicklung bewußt.

Aus der Diaspora von Tarsus stammt Paulus. Böhlig¹ legt die Tatsache dar, daß er dort hellenistische Mystik kennen gelernt hat, und die Bedeutung, die sie für seine Anschauungen gehabt hat. Sie mußte nämlich auf die Ausbildung derselben um so mehr wirken, je mehr er als Heidenapostel hellenistische Frömmigkeit kennen lernte und sich mit ihr in seinen heidenchristlichen Briefen auseinandersetzen mußte. Von Tarsus kam er nach Jerusalem, um Schriftgelehrter zu werden².

1) Böhlig: Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter, Göttingen 1913.

2) Zu Act 22, 3 cf. Böhlig S. 151f. Das 17. Lebensjahr war die Anfangsgrenze für den Unterricht in den Rabbinenschulen. — Ich erinnere überdies an Act 9, 30; 11, 25; Gal 1, 21.

Als Eiferer im Gesetz erlebte er seine Bekehrung. Diese Christophanie blieb das Grunddatum seiner Frömmigkeit (Gal 1, 15 f; 1. Kor 15, 8 u. 9, 1; 2. Kor 4, 6; Röm 6, 4 f u. 7, 24 f; Philipper 3, 12 f); sie gibt seinen Briefen das persönliche und das christozentrische Moment. Den auferstandenen Christus hatte er erlebt; darum bildet die Auferstehung Jesu die Grundlage seiner Heilslehre, so daß von ihr erst der Tod seine Heilsbedeutung empfängt. Dieses Erlebnis hatte sein eschatologisches Hoffen zwar gefestigt, weil ja in der Auferstehung Jesu ein wesentlicher Punkt der Heilshoffnung erfüllt ist; aber den pharisäischen Heilsweg hatte es aufgehoben: nicht menschliche Werke, sondern allein Gottes Gnade führt zum Heil. Diese Gnade war ihm in Jesus gegeben; dadurch war er auf den Boden der urchristlichen Frömmigkeit gestellt, daß Jesus der Messias sei; und doch war seine Bekehrung eine völlig andersartige: nicht eine Belehrung des irdischen Jesus, sondern ein Ergriffenwerden durch den erhöhten Christus; sein religiöses Erlebnis machte seine Frömmigkeit zu einer Mystik, in welcher das Glauben unmittelbar auf den erhöhten Christus bezogen ist. Die Mystik ist dem Judentum wurzelfremd. Die Ekstasen der Apokalyptiker bieten Analogien; Paulus blieb Ekstatischer; aber er hat nie diesen temporären Zuständen mit Beschränkung des Bewußtseins seine Christusmystik parallelisiert, welche ihm ein dauerndes und klar empfundenes Sein im pneumatischen Christus war. Solche Mystik konnte doch nur in einem Diasporajuden entstehen, der hellenistische Mystik kannte. Mystik, Antithese gegen den Heilsweg der Werkgerechtigkeit und Beruf zum Heidenapostolat (Gal 1, 15—17) einen sich in dem Erlebnis von Damaskus; es macht aus dem Rabbinen den Mystiker, aus dem Gesetzesfanatiker den Glaubensprediger, aus dem Pharisäer den Heidenapostel.

Konstitutiv für die Erkenntnis des Paulinismus ist m. E. sodann das Selbstzeugnis seiner fortschreitenden Entwicklung (Philipper 3, 12 f; cf 1. Kor 13, 11). Marksteine auf diesem Wege sind seine Auseinandersetzungen mit dem Judentum (Gal und Röm) und Heidentum (1. u. 2. Kor). Die Vorstufe bildet der 1. Thess, die Zusammenfassung der Philipperbrief. Darum darf man nicht alle Briefe zusammennehmen und aus ihnen einen einheitlichen Lehrbegriff entwickeln; sie waren ja Gelegenheitschriften, und wie

Deißmann richtig zur Geltung bringt, hat erst die Erhebung zu kanonischen Schriften höchster Schätzung sie zur Quelle eines Lehrbegriffs gemacht. Andererseits war Paulus doch auch Schriftgelehrter (und Glaubenspsycholog) genug, um seinen Hauptbegriffen, auch wenn sie oft nur Stimmungen und Empfindungen wiedergeben wollen, doch scharfe Umrisse zu geben. So kommt es, daß Begriffe wie Hoffen und Glauben bald sich scharf differenzieren, bald völlig ineinander übergehen. Man wird sich begnügen müssen, die Entwicklung beider Begriffe zu skizzieren, und nur da, wo sie sich trennen, verschiedene Momente zu suchen, in denen sie ihre Gewißheit verankern. Das Hoffen ist der gemeinsame Grundzug der heidnischen, jüdischen und christlichen Frömmigkeit, und zwar sofern sie auf ein ewiges Leben geht, welches durch einen Erlöser vermittelt wird (1. Thess 1, 3 u. 5, 8; 4, 13; Gal 2, 16 u. 5, 5; 1. Kor 1, 30; 13, 13; 15, 12 u. 29 u. 35; 2. Kor 5, 7; 7, 9; R 1, 16; 8, 18f; 9, 33; 10, 11f; 15, 13; Philipper 1, 23 u. 3, 20). Es ist der Heilsweg, welcher den Unterschied begründet: Rechtfertigung entweder aus Werken oder aus Glauben, Mystik entweder durch magische Mysterien oder in ethischem Geist. Dazu sind es Einzelfragen, welche die Vorstellung des Hoffnungsgutes betreffen nach Inhalt, Vermittelung, Begründung oder leitendem Interesse, worin die Differenzen liegen. In Gal und Röm, deren Frömmigkeit als eine Synthese zwischen der Bekehrung des Paulus und seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum erscheint, überwiegt das Rechtfertigungsproblem; in 1. u. 2. Kor, deren Frömmigkeit wie eine Synthese zwischen der Bekehrung des Paulus und seiner Auseinandersetzung mit dem Heidentum ist, walten die eschatologischen Einzelinteressen vor. Stets aber gilt ein Doppeltes: einmal ist es das Hoffen, welches das Motiv ist, gläubig zu werden, und wiederum im Gläubigsein ein Motiv hat; sodann sind Hoffen und Glauben stets gewirkt durch Christus, ob diese Wirkung durch das Evangelium oder durch das mystische Erlebnis vermittelt gedacht wird.

Für rabbinisch-pharisäische Frömmigkeit war die Rechtfertigung aus den Werken der Weg zum eschatologischen Hoffnungsgut. Für Paulus war in seinem Christus-erlebnis das Glauben an die Stelle der Werke getreten als ihre Antithese. So mußte er in seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum von dem

allgemeinen Glaubensbegriff aus, den er natürlich teilte, diesen seinen speziellen Glaubensbegriff entwickeln. Der allgemeine Begriff des Glaubens war das Festwerden und Festbleiben im Anerkennen und Gehorchen. Dieser allgemeine ist in allen Briefen des Paulus vorhanden, natürlich in der Abwandlung durch das urchristliche Datum, daß Jesus kraft seiner Auferstehung der Messias ist. So bezeichnet das Glauben den Akt des Gläubigwerdens, die Annahme des Monotheismus, des Evangeliums, der Messianität des erhöhten Christus bzw. den dadurch geschaffenen festen Zustand z. B. 1. Thess 1, 7 u. a.¹; Gal 1, 23 u. a.; 1. Kor 3, 5 u. a.; 2. Kor 8, 7 u. a.; R 1, 5 u. a.; Philipper 1, 25 u. a. Dabei ist das Glauben zwar einerseits vom Evangelium durch dessen immanente Kraft gewirkt; andererseits aber ist das Glauben doch auch ein Akt des Gehorsams, sofern es dem Rufe Gottes folgt und dem Willen Gottes treu und fest bleibt. Das folgt einmal daraus, daß der Akt des Gläubigwerdens geradezu durch Gehorchen umschrieben wird², sodann aus der Paränese des Glaubens³ und endlich (im Gegensatz) aus der Identifikation von ungläubig und ungehorsam⁴. Darum kann auch von einem Werk des Glaubens (1. Thess 1, 3) und von einem Werke wirkenden Glauben Gal 5, 6 geredet werden. Das Glauben wird zum charakteristischen Zug des Christentums; die Christen sind die Gläubigen. Das Glauben ist nicht intellektualistisch, es basiert vielmehr auf einem Wissen; es ist zwar ethisch, sofern es den Charakter des Gehorsams hat; vor allem aber ist es gefühlsmäßig: mit dem Herzen glaubt man (R 10, 9; cf Gal 2, 20). Die objektiven Garantien sind neben denen, welche auch das jüdische Glauben hat, das Evangelium, das Wort des Herrn, die Auferstehung Christi.

Für das Hoffen liegt der Berührungspunkt zwischen heidnischer und paulinischer Frömmigkeit in der Mystik. Auf die Frage, ob und wie weit die magische Mystik auf die Sakramentslehre des Paulus eingewirkt hat, brauche ich hier nicht einzugehen; es genügt, darauf zu verweisen, daß beide, die Heiden und Paulus,

1) cf die Tabellen, welche auch die Belege zu den folgenden Ausführungen bieten.

2) z. B. R 10, 16; 1, 5; 2. Kor 10, 5; Philipper 2, 12 u. a.

3) z. B. 1. Kor 16, 13. 2. Kor 8, 7. 1. Thess 3, 5 f.

4) z. B. R 11, 20 u. 30.

ihre Hoffnungen auf Sakramente gründen. Nur der Gegensatz muß betont werden, daß in der heidnischen Mystik das Magische zum mindesten maßgebend ist, in der des Paulus durch das ethische Moment verdrängt ist. Darum ist für Paulus die Hoffnung der Heiden grundlos und gar keine Hoffnung, weil es sich in ihr um Magie handelt, während das christliche Hoffen sich auf die Tatsache der Auferstehung Christi und auf die Gabe seines Geistes gründet¹. Unter den Einzelfragen der Eschatologie steht die, welche die Daseinsweise im Jenseits betrifft, im Vordergrund, und diese führt auf die differenten Interessen, welche die eschatologischen Spekulationen leiten. Das juridisch=apokalyptische Interesse, welches aus der jüdischen Frömmigkeit stammt, kontrastierte mit dem heidnischen. Es überwiegt in 1. Thess, Gal, 1. Kor dergestalt, daß in 1. Thess und 1. Kor das national=apokalyptische, in Gal das juridische führt. Dagegen ist das individuell=sittliche Interesse leitend im 2. Kor, Röm, Philipper. Der Umschwung liegt zwischen 1. und 2. Kor. Es ist, als ob Paulus in 1. Kor seine jüdische Eschatologie gegen heidenchristliche Fragestellung verteidigt, und als ob in 2. Kor das heidenchristlich=individuelle Interesse seine Auffassungen umgestaltet hat. Wie die Mystik den Glaubensbegriff umwandelt, so die Geisteslehre das eschatologische Hoffen. Doch Mystik und Geisteslehre haben ihre höhere Einheit im pneumatischen Christus.

Um auf das Einzelne einzugehen, so steht Hoffen und Glauben in 1. Thess in äußerlicher Relation². Aber das Glauben hat die Tendenz, der eigentliche Charakterzug des Christentums zu werden³. Einmal schließt es das Hoffen geradezu als sein Moment ein, nämlich als Erwarten der Parusie⁴. Wenn es sonst die Linie des allgemeinen Glaubensbegriffs hält, so liegt hier die Prämisse zur Weiterentwicklung, in welcher das Glauben selbst eschatologisches Hoffen wird. Der Inhalt des Hoffens ist, wie immer, Rettung vor dem Gericht (1, 10 u. 5, 8), Reich Gottes und Herrlichkeit (2, 12), besonders Leben mit dem erhöhten Herrn (4, 17; 5, 10). Der objektive Grund, welcher das Hoffen zu einem begründeten macht, ist die Auferweckung Christi; daneben der objektiv=subjektive das Sein in Christo (4, 16), welches hier

1) 1. Thess 4, 13f; 1. Kor 8 u. 10 u. 11 u. 15; 2. Kor 4, 13f; R 8.

2) 1, 3; 5, 8; 4, 14. 3) 1, 7; 2, 10 u. 13; 3, 2ff. 4) 1, 10.

noch lokal und später erst mystisch aufgefaßt ist¹. Die national-jüdische Eschatologie erscheint mehr im Ausdruck, als in der Sache: das Zorngericht (I, 10; 5, 8), der Tag des Herrn (5, 2), der Erwerb des Heils (5, 9), die Nähe der Parusie (4, 15 u. 17). Speziell die apokalyptischen Bilder treten in der Ausmalung der Parusie hervor: der Ruf, die Stimme des Erzengels, die Posaune, Auferstehung der Toten, Entrückung in den Wolken (4, 15 ff.). Trotzdem sie mit einem Wort des Herrn begründet werden, bezeichnet die Art, in der sie erscheinen, und wie sie von der eigentlichen lebendigen Hoffnung auf Gemeinschaft mit dem Herrn überstrahlt werden, daß sie mehr eschatologische Dogmata sind. Die individuell-ethische Eschatologie klingt einmal in der Berufung der Heiden (I, 4)² zu dem in der Parusie gegebenen Endheil an (I, 10) und sodann in der Motivierung der Ethik durch die eschatologische Hoffnung (5, 11)³.

Im Galaterbrief ist das Glauben — in Weiterbildung von I. Thess I, 10 — dem Wesen nach identisch geworden mit dem eschatologischen Hoffen. Zwar ist der allgemeine Begriff noch erhalten, aber nur an wenigen Stellen⁴. Und alle wesentlichen Momente des Glaubensbegriffs sind nachweisbar an dem Glauben, welches an der eschatologischen Rechtfertigung orientiert ist. Das Gläubigwerden ist ein mystisches in Christum Hineinglauben geworden (2, 16); das Annehmen des Evangeliums ein Anziehen des Christus (3, 27); das Gläubigsein ein mystisches Sein in Christo (2, 20 u. a.); wie das Gläubigwerden, so ist auch dieses mystische in Christum Hineinglauben gewirkt durch Christus, nämlich durch seine auf unsere Rettung zielende Liebe (2, 20), und steht unter dem Motiv des Hoffens auf Seligkeit (2, 16); kurz: dieses mystische Glauben ist das Wesen des Christentums (3, 23 u. 25)⁵. Von diesem mystischen Glauben ist ausgesagt, was sonst vom Hoffen gilt, nämlich, daß es die zukünftige Rechtfertigung

1) Die andern Momente sind am Schluß der Beivrechung von I. Thess angegeben. 2) Prämissen zu dem Universalismus in Röm 8, 28 ff; 9 ff.

3) Die Stimmung ist gegeben in 5, 6 ff; 5, 16 ff.

4) I, 23; 3, 2 u. 5; 6, 10.

5) Nur das Moment des Gehorsams scheint mir in Gal nicht nachweisbar in diesem Glaubensbegriff; wohl gilt die Paränese dem Glauben, aber diese Glaubensbetätigungen sind Wirkungen des Geistes, durch welchen sich Christus in den Gläubigen hineinlebt.

sucht (2, 17), sie erwartet (5, 5). Gerade in ihm erweist sich der Gegensatz gegen das Judentum, sofern dieses Glauben, obwohl es in der Liebe tätig ist (5, 6) und Werke vermittelt (2, 16), gerade im Gegensatz zu aller Werkgerechtigkeit steht und sich ganz auf Christus verläßt (R. 3). Die Gewißheit dieses Hoffnungsglaubens liegt in der Christusbystik und in der Gabe des Geistes als Angeld¹. Sie macht die Stimmung so zuversichtlich, daß sie das Hoffnungsgut schon antizipiert (5, 5). Der Glaubensbegriff des Römerbriefes trägt eine Art Doppelcharakter, der durch die doppelt vorgestellte Rechtfertigung bedingt ist. Das an der empfangenen Rechtfertigung orientierte Glauben sinkt von der Höhe des Galaterbriefes herab und ist trotz aller scharfen Antithese gegen jüdische Werke dennoch eine Gehorsamstat, mit welcher der Gläubige die neue Heilsordnung Gottes hinnimmt, wie der Jude die alte. Es heißt auch geradezu Gehorsam des Glaubens. Seine objektive Gewißheit liegt nicht in eigenen Werken, aber im Werk Jesu, dessen Sühntod ein Werk des Gehorsams ist. Das alles entspricht dem jüdischen Nomismus. Dieser rechtfertigende Glaube erhebt sich nicht über die Stufe des allgemeinen, sondern variiert ihn nur. Darum tritt auch neben ihn als seine Folge das Hoffen. Dasselbe gründet sich dementsprechend objektiv auf die Liebestat Gottes, welche den Sühntod veranstaltet hat, subjektiv auf die Bewährung in Trübsal. Ganz anders das auf die zukünftige Rechtfertigung bezogene Glauben. Es ist mit dem eschatologischen Hoffen identisch und hält die Art und Höhe desjenigen Glaubens, welches in Gal vorliegt, besonders auch in den Momenten, welche dort die Gewißheit konstituieren. Nur daß im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre, welche die objektive Gewißheit betont, der Ausdruck Glauben gebraucht wird; im Zusammenhang der Geisteslehre aber, welche aus dem Geist das sittliche Leben entwickelt, das Wort Hoffen steht. In derselben ist *ἐλπίς* einmal Hoffnungsgut (R 8, 24b), ganz wie Gal 5, 5; sonst bedeutet es stets den psychischen Akt. Die Identität vom eschatologischen Glauben und Hoffen tritt besonders in der Paradoxie zutage, die beiden eignet. Der Römerbrief fügt den

1) Nicht auch im „Sühntod“ Jesu. Der Tod Jesu erscheint nur als Loskaufung aus der Schuldhaft des Gesetzes und als Veranstaltung der Liebe Gottes zwecks Adoption.

UNT: Pott '14

beiden Momenten objektiver Heilsgewißheit, Christushymnist und Geistesgabe, noch ein drittes hinzu: den vorzeitlichen Heilsrat Gottes (8, 28f.). Die Stimmung der Heilshoffnung, wie sie Gal 5, 5 angeschlagen war, wird Röm 8, 18f.¹ weiter ausgeführt als zuversichtliches Erwarten und im Schlußhymnus (8, 28 u. 37) auch auf die Gegenwartslage bezogen. Wenn also der „recht-fertigende“ Glaube, sofern er sich auf die Vergangenheit bezieht, eine durch konkrete Bedingungen veranlaßte Abwandlung des allgemeinen Glaubensbegriffs ist, so ist das in Gal und Röm vorliegende Glauben identisch mit dem eschatologischen Hoffen; der einheitliche und charakteristische Glaubensbegriff des Paulus ist ein hoffendes Vertrauen. Die Eschatologie zeigt den charakteristischen Zug, daß die nationale zwar vertreten wird, aber stets von der universalen durchbrochen ist. Paulus ist eben Judenchrist, der zum Heidenapostel berufen ist. Die nationaljüdische Vorstellung eines Gerichts nach den Werken orientiert beide in sich differente Ausführungen über die Rechtfertigung in Gal 2 und R 2 u. 3. Wenn sie auch in beiden Reihen festgehalten ist (Gal 2, 15; R 2, 12), so ist sie doch innerlich überwunden durch die Forderung eines Glaubens, die Juden wie Heiden gilt. In ähnlicher Weise ist das künftige Heil als Segen Abrahams (G 3, 14) bzw. als Verheißung Abrahams (R 4, 13) gedacht; aber wiederum wird der Nationalismus durch den Universalismus überwunden, insofern beide Male das Heil von vornherein auf Heidenchristen abgezweckt ist (G 3, 8²; R 4, 11). Wiederum räumt Paulus den Juden hohe Vorzüge ein (R 2 u. 3 u. 9); aber es liegt im Heilsplan Gottes, daß ihre Verstockung die Rettung der Heiden ermöglicht (R 11). Der tiefste Grund aber für diese Überwindung des Nationalismus (und Nomismus) ist die Christushymnistik. Aus ihr wird wie in Gal (2, 20f; 3, 28f; 5, 16f) so in Röm (6, 1f; 8, 1ff) das neue Geistesleben abgeleitet, welches die ethisch-individuelle Eschatologie begründet. Darum kann es ganz universalistisch heißen, daß jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, gerettet werden wird (R 10, 13). Daneben klingt vereinzelt die kosmische Eschatologie an (G 1, 4; R 4, 18f). Daß die Nähe der Parusie ausgesprochen wird (R 13, 11), ist bei dem

1) cf auch Röm 5, 1f.

2) ähnlich 4, 3f; 21f.

leitenden Begriff der Glaubenshoffnung selbstverständlich. Zwischen beiden Briefen stehen die beiden an die Korinther, welche die Entwicklung von der jüdisch-apokalyptischen zur ethisch-individuellen Eschatologie deutlich zeigen. Zunächst aber erscheinen Glauben und Hoffen gelegentlich in so äußerlicher Relation wie in 1. Thess (1. Kor 13, 13); daneben aber schon in 1. Kor innerlich verbunden auf der Grundlage der Christusmystik, sodaß das Glauben in eschatologisches Hoffen übergeht (1. K 15, 14—19). Denn die Christusmystik erhebt die Überzeugung von der Auferstehung Christi zum hoffenden Vertrauen auf die eigene Auferstehung. Sie macht es auch, daß Glaube und Hoffnungen nicht mehr Leistungen (1. Thess), sondern Gaben und Wirkungen des Geistes sind. Als eine solche ist das Hoffen auch ein fröhliches Gottvertrauen in den irdischen Notlagen (II 1, 10). Das mystische Glauben ist wie in Gal recht eigentlich der Charakterzug des Christentums. Auch hier geht das allgemeine Glauben direkt in dieses mystische über. Denn es ist Gott, der fest macht in Christum hinein, indem er mit dem Geist salbt und ihn wie ein Siegel und Unterpand des Heils gibt (II 1, 21). Die heidnischen Mysterien liegen deutlich im Hintergrund; aber im Gegensatz zu ihnen wird das Christenleben nun aus dem Geist (als sittliches Prinzip) und Glauben entwickelt (I 6, 15f; II 4, 13f). Es steht unter dem Motiv der Endhoffnung (I 7, 29; 15, 18 u. a. II 4, 10f). Das Glauben ist ein auf der Christusmystik beruhendes hoffendes Vertrauen. Die Eschatologie ist in 1. Kor apokalyptisch. Das Endziel der Zeiten ist gekommen (I 7, 31; 10, 11), der Tag des Herrn nahe (I 1, 8). Der Herr wird in einem feurigen Lichtglanz erscheinen (I 3, 12; 4, 15); unter Posaunenschall (I 15, 52) werden die Seinen auferstehen (I 15, 23), die Lebenden im Augenblick verwandelt werden (I 15, 52); Christus tritt seine Herrschaft an, vernichtet die letzten Feinde; übergibt die Weltherrschaft an Gott (I 15, 28). Vorher hat er das Gericht abgehalten (I 4, 3f; cf 3, 13f). Die Daseinsform der Erretteten im Jenseits ist ein Lichtleib, in Ähnlichkeit der Herrlichkeit Christi (15, 35ff). In 2. Kor hofft Paulus zwar noch die Parusie Christi und die Umwandlung zu erleben. Aber unter dem Ausbleiben der Parusie und bei eigenen Todesahnungen ringt er sich zu einer andersartigen Auffassung hindurch: er denkt sich den Lichtleib, die Behausung, das Kleid im Himmel bewahrt,

und das sittliche Leben in der Geistesgemeinschaft mit dem pneumatischen Christus als einen Prozeß des Überkleidetwerdens, der mit dem Tode endet und dann mit Christus vereint (I 4, 10f; 5, 1f). Die apokalyptische ist in die ethisch-individuelle Vorstellung übergegangen, welche dann auch in Röm 8 über die juridische obgesiegt hat. Daß daneben die jüdisch-juridische auch in 2. Kor 5, 10 nachhallt, ist nur natürlich. Die Gewißheit dieser ethisch-individualistischen liegt in der (Auferstehung Christi,) Christusmystik und im Geist; die Stimmung schwankt wohl zwischen Angst und Freude (II 5, 1ff); aber es überwiegt das freudige Sehnen in der wundervollen Ausmalung (II 4, 18f) und steigert sich zu dem Triumph (I 15, 53ff), der dem von Röm 8, 31f entspricht. Der Philipperbrief, dieser Abschiedsgruß in Sterbensfreudigkeit, bedeutet den Höhepunkt seiner gefühlsmäßigen Frömmigkeit. Es sei hier nur kurz daran erinnert, wie die verschiedenen Vorstellungen von Glauben, die allgemeine, die mystische, die rechtsfertigende, ineinander zusammenfließen (I, 25 u. 27 u. 29; 3, 9). Paulus war eben kein Mann, der eine Vielheit von Glaubensbegriffen zur Verfügung hatte, innerhalb welcher er von dem einen zum andern überging; sondern er empfand einheitlich, und nur je nach dem Zusammenhang trat die eine oder die andere Seite, die überlieferte, oder die von ihm ausgeprägte, mehr hervor. „Sein“ Glauben ist, wie der Zusammenhang Kap. 1 zeigt, ein eschatologisches, ein hoffendes Vertrauen. Auch die eschatologische Hoffnung ist hier am reinsten ausgebildet (I, 21f; 3, 20f). Die national-jüdische ist völlig überwunden; das Heimatreich liegt im Himmel (cf 2. Kor 5, 4 u. 8). Paulus erwartet kein Messiasreich auf Erden mehr, wie noch 1. Kor; wenn der Herr als Retter (sonst Rettung) erwartet wird (1. Kor 1, 7; R 8, 19; cf G 5, 5; R 8, 23) vom Himmel (cf 2. Kor 5, 3 die Behausung vom Himmel), so geschieht es nicht, um hier auf Erden zu herrschen, sondern um die Seinen in eine himmlische Daseinsform zu verwandeln (3, 21). Die mit der Parusie eintretende Verwandlung wurde zwar auch schon 1. Kor als nahe erhofft; aber der Gedanke stand mitten in einem apokalyptischen Vorstellungskreise, welcher auch auf die Verschiedenheit der Auferstehungsleiber reflektierte. Hier ist jede Apokalyptik verschwunden, und der Herrlichkeitsleib (1. Kor 15, 43) ist schärfer gefaßt als ein Leib, gleichgestaltet der

Herrlichkeit Christi (3, 21). Gerade hier zeigt sich der Sieg der ethisch-pneumatischen Auffassung. Denn die Gleichgestaltung mit dem Herrlichkeitsleibe Christi ist nur der Abschluß der Gleichgestaltung mit seinem Tode (3, 10), die auf Christusmystik und Pneumagabe beruht (cf 3, 21 und 2, 8ff). Die ethische Vorstellung von 2. Kor 4, 13 ff ist hier noch dahin gereinigt, daß jede Spannung zwischen Furcht und Hoffnung beseitigt ist: jetzt ist die Aussicht auf das Sterben ihm Freude (4, 3f) und das Sterben Gewinn (1, 21). Das eschatologische Glaubenshoffen findet den schlichsten Ausdruck in dem Weihnachtsruf: der Herr ist nahe! (4, 5).

Kapitel 5: Das Hoffen in den übrigen ntl. Schriften.

1. Die ekklesiastische Strömung:

- a) Der Epheserbrief.
- b) Die Pastoralbriefe.
- c) Der 2. Thessalonicherbrief, der Judas- und 2. Petrusbrief, der Brief des Jakobus und die Apostelgeschichte.

2. Die apokalyptische Strömung:

die Offenbarung des „Johannes“.

3. Die mystische Strömung:

das Evangelium und die Briefe des Johannes.

1. Die ekklesiastische Strömung.

a) Epheserbrief.

A. Konstruktion:

ἐπιζῆν *εν* mit Dat. 1, 12.

ἐπισ abs. 2, 12.

gen. subj. 1, 18; 4, 4.

πιστεν abs. 1, 13 u. 19.

πιστις abs. 2, 8; 3, 17; 4, 5; 6, 16 u. 23.

gen. obj. 4, 13; 3, 12.

εν mit Dat. 1, 15.

B. Bedeutung:

I.¹ Hoffen ohne Beziehung zum Glauben: —II.² Hoffen in Beziehung zum Glauben:1. als Grundcharakter der Frömmigkeit: I, 12; 4, 4; 2, 12³;
I, 18³.

2. —

I. Glauben ohne Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: —

2. religiös:

a) Annahme und Zustand des Christentums: I, 13 u. 19;
6, 16 u. 23.b) das Bekenntnis der Gemeinde: I, 15; 3, 12 u. 17;
4, 5 u. 13; 2, 8.

II. Glauben in Beziehung zum Hoffen: —

Wenn ich den Epheserbrief in die letzte der hier zu besprechenden Gruppen neutestamentlicher Schriften einreihe, so brauche ich die Verechtigung dazu nicht erst mit dem Hinweis zu stützen, daß dieser Brief unmöglich von Paulus geschrieben sein kann. Für wen die Echtheit des Kol ausgeschlossen ist, für den ist es erst recht die des Eph⁴. Es genügt hier, auf einige wenige Momente zu verweisen, welche den Abstand von Kol deutlich machen. Das große Heilsmysterium ist in Kol die kosmische Versöhnung, in Eph die ethnische zwischen Juden und Heiden; es ist in Kol Gegenstand tiefster Erkenntnis (2, 2), in Eph Objekt praktischen Interesses (5, 32)⁵; es ist kurz gesagt Christus, aber Kol eschatologisch als Hoffnung der Herrlichkeit (1, 27), Eph diesseitig als Friede (2, 14). Bei fast allen sog. Begriffen kann man mit Recht wie von Soden urteilen⁶, daß diese beiden Briefe ganz allgemein „mit demselben Wort einen andern Sinn verbinden“. Die Hauptsache ist, daß hier im Unterschied von Kol

1) nicht religiös.

2) äußerlich.

3) *shnis* Hoffungsgrund.

4) Das Eingehen auf die Gründe aus der Einleitungswissenschaft erübrigt sich daher an dieser Stelle. Zu den Gründen aus der biblischen Theologie cf die Ausführungen bei Kol „Ich, Paulus (3, 1), bin ein heiliger Apostel (3, 5 u. 8) und Grund der Gemeinde“ (2, 20): das soll Paulus geschrieben haben!

5) Selbstverständlich ist auch in Eph das Christentum Gnosis wie in Kol.

6) v. S. Urchristliche Literaturgeschichte S. 151 mit näheren Belegen. Er ordnet ihn mit Past. und Akt. zusammen.

die Kirche im alles beherrschenden Vordergrund steht¹. Die Differenz zwischen Eph und Kol wird sich auch in der Relation von Hoffen und Glauben zeigen. 1, 12f: Die Darlegung des Heilsstandes der Christen vergleicht die geborenen Juden 11f mit den geborenen Heiden 13f; demnach korrespondieren die Ausdrücke *ἐκκληρωθῆμεν* und *ἐσθραγισθῆτε*, wie auch *προορισθέντες* und *πιστευσάντες*. Also gehört in beiden Versen *ἐν ᾧ* = *ἐν χριστῷ* zum Hauptverbum, und nicht etwa zu *πιστευσάντες*. Glauben hat den allgemeinen Begriff: Annahme des Evangeliums der Rettung. Dabei werden die Juden als solche bezeichnet, welche vorgehofft haben „in dem Christus“. Natürlich ist nicht 1. K 15, 19 trotz des gleichen Ausdrucks die Parallele; dort gehörte das Wort Hoffen nicht zu „in Christo“, wie hier; dort war es mystisch zu verstehen, hier aber kann es nur retrospektiv gesprochen sein; etwa wie Jes 42, 4, Mtth 12, 21 (Dativ, *ἐπι* mit Dat., nur *ὁ* 5 s it Tert *ἐν* mit Dat.) oder Ps 22, 9, Mtth 27, 43 (*ἐπι* mit Aff., *ὁ* 1 *ἐπι* mit Dat.). Deswegen und wegen der Anwendung in B. 11 hat auch in B. 13 *ἐν χριστῷ* nicht mystischen Sinn, sondern ist hier, wie im ganzen Eph, zu einer bloßen Formel erstarrt.

1, 15: Indem Verf. zu dem Wunsch übergeht, daß die Leser die Größe des Heils ganz erkennen möchten, bleibt zunächst unklar, ob der Glaube „in dem Herrn Jesus“ im objektiven Sinn gemeint ist (= an), oder im lokalen Sinn (bzw. nur formelhaft). Daß die Wendung Kol 1, 3 nachgebildet ist, beweist nicht für gleichen Sinn. Vielmehr während dort von „eurem“ Glauben geredet ist, so hier von dem Glauben „bei euch“, was auf einen die beiden Gruppen verbindenden Glauben deutet. Eine gleiche Abwandlung bei aller Nachbildung ist Eph 1, 1 zu Kol 1, 2 zu beobachten. Es steht in Kol zwischen dem Adjektiv gläubig und seiner Beziehung „in Christo“ das Wort Brüder und wirkt den Sinn, daß die gläubige Bruderschaft in Christo ihre Grundlage hat. Wenn gerade dieses eine Wort in Eph ausgelassen wird, obgleich man es bei der ekklesiastischen Tendenz um so mehr erwarten dürfte, so sieht man darin am besten die Absicht, das

1) U. Dorner: Grundriß der Dogmengeschichte, 1899, S. 39: Es „wird hier die ganze Entwicklung der Welt auf die Kirche bezogen“.

Glauben dogmatisch zu fassen. Beide Stellen bilden Kol 2, 5 weiter zu einem Glauben an Christus, der ja der Hauptinhalt des Evangeliums (1, 13) ist.

Auch 3, 12 ist der Glaube auf das christologische Dogma bezogen. „In ihm haben wir Freimütigkeit und Zugang im Vertrauen durch den Glauben αὐτοῦ.“ Dieses Pronomen bezeichnet bei Paulus stets das von Christus gewirkte Glauben. Neben „Zuversicht“ (—ein Wort, welches Paulus nur gegenüber Menschen gebraucht—) und „Vertrauen“, welche beide Ausdrücke nach allen Ergeeten auf Gott gehen, ist die Erwähnung eines Glaubens, der von Jesus gewirkt ist, überflüssig und ohne neuen Sinn; wollte man aber diesen neuen Sinn in der Zurückführung auf Jesus sehen, so ist eine solche auch schon in dem Wort *ἐν ᾧ* enthalten. Dagegen steuert die dogmatische Fassung ein neues Moment dem Sinn bei: es ist eben der Glaube an ihn, der ihn zum Fundament nimmt und Gottvertrauen vermittelt.

4, 1 ff: Die folgende Paränese entspricht genau der bisherigen dogmatischen Ausführung. Hauptaufgabe der Christen ist es, die Einheit des Geistes festzuhalten in dem Band des Friedens. Die Einheit besteht aus dem jüden- und heidenchristlichen Teil (ein Leib, 4, 4; 2, 18; 1, 23, ein Geist). Sie ist (4) subjektiv zustande gekommen durch eine Berufung: „wie ihr auch berufen seid in einer Hoffnung eurer Berufung“. Im Kontext kann das Ziel der Berufung nur die Einheit der Gemeinde sein. Ist das Hoffen lokaliter der Grund der Berufung, so war schon 1, 12 das Hoffen als die einheitliche Stimmung beider Teile bezeichnet¹. Diese Einheit ist objektiv begründet (5) in: „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“. Da das erste und dritte Glied eine objektive Größe ist, muß es auch das mittlere sein. Der Glaube ist also das Gemeindebekenntnis, wodurch die Exegese von 1, 15 und 3, 12 bestätigt wird. So ist auch 4, 13 deutlich der Sohn Gottes Gegenstand des Glaubens.

Bisher stand das Wort Hoffen von dem psychischen Akt und in der Bedeutung eines vorchristlichen Heilshoffens: 1, 12 u. 4, 4. Ähnlich 2, 12: vom unbegründeten vorchristlichen Hoffen. Während die Juden in ihren Staatswesen, Verheißungen und Bündnissen

1) Die Bedeutung „Hoffungsgebiet“ ist nirgends gedeckt; und die „Hoffungsgut“ wendet den Gedanken eschatologisch gegen den Kontext.

ein Anrecht hatten auf den präexistenten Christus, entbehrten die Heiden solcher Bürgschaft; und wer ohne Hoffnung ist, ist ohne Gott. Auch 1. Thess 4, 13 ist *ελπις* Hoffungsgrund, aber dort in Beschränkung auf die Frage nach dem ewigen Leben; hier ganz allgemein vom Verhältnis zu Gott. Gott nahe sein ist vermittelt allein durch das Blut Christi (*εν χριστω* = *εν τω αιματι του χριστου*).

1, 18: Die einzige Stelle, an der noch das Wort Hoffen steht, führt in den Zusammenhang zurück, der von der Größe des christlichen Heils handelt. Verfasser wünscht seinen Lesern eine Erkenntnis, die er entweder zweifach oder dreifach gliedert. Bei zweifacher Gliederung handelt es sich um das Hoffungsgut seiner (Gottes) Berufung, welches (exegetisch) erklärt wird, daß es nämlich der Reichtum seines Erbes ist, und um die Gotteskraft, deren Wirksamkeit zu diesem Ziele führt. Für diese Fassung von *ελπις* verweist man auf Kol 1, 5 und für die von *καλειν* auf Hebr 9, 15; woraus dann im Zirkelschluß gefolgert wird, daß Eph in den Anschauungskreis von Kol und Hebr gehört. Bei der dreifachen Gliederung bezieht sich die Erkenntnis auf den Hoffungsgrund seiner Berufung (wobei dann die *κλησις* die Berufung zum Christentum meint), und (koordiniert) auf das Ziel, nämlich das Erbe, und endlich auf jene Gotteskraft. Diese Auffassung empfiehlt sich nicht nur durch die Koordination der Glieder, sondern auch deswegen, weil die Erleuchtung, welche überall als Befeuerung vorgestellt ist, vor allem diejenigen Daten erkennen läßt, welche das Gläubigwerden begründen. Was aber dieser Hoffungsgrund ist, das sagt Eph 4, 4: ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Und wirklich ist auch hier Taufe und Berufung verbunden und von der Befeuerung verstanden (cf 1, 12; 4, 1). Es ist beide Male derselbe Gedanke, nur insofern variiert, daß Eph 4, 4 *ελπις* von dem subjektiven Hoffen nimmt, das die Voraussetzung der Berufung ist, Eph 1, 18 vom objektiven Grund nimmt, in welchem das Hoffen seine Sicherheit findet.

Das Hoffen ist nirgends eschatologisch. Es steht zweimal vom psychischen Akt und vorchristlichen Hoffen (1, 12; 4, 4); und zweimal vom Hoffungsgrund, sofern es dem vorchristlich-heidnischen einen solchen abspricht (2, 12)¹ und für das christliche ihn

1) dem vorchristlich-jüdischen einen relativen Grund in den Bündnissen zuspricht.

in dem einen Herrn, dem einen Glauben, der einen Taufe steht (I, 18 cf 4, 4). Natürlich finden sich Ausdrücke aus dem eschatologischen Vorstellungskreis: zukünftige Welt (I, 21), Herrlichkeit und Erbe (I, 18), und vielleicht auch „der böse Tag“ (6, 13). Verfasser hat aber gar kein Interesse an der Eschatologie (da wo diese Vorstellungen auftauchen, sind sie antiquiertes Gut) und kann es auch nicht haben. Denn sein Interesse gilt der Gegenwart und ihren Aufgaben. Ihm ist die christliche Heilsgewißheit gegeben in dem großen Mysterium, der Einheit der Gemeinde, geschaffen durch Christus, der Friede ist (2, 14).

Das Glauben steht nirgends in innerer Relation zum Hoffen. Es ist einmal der psychische Akt des Gläubigwerdens und der dadurch hervorgerufene Zustand. Sofern aber der Inhalt des Evangeliums das Mysterium der Einheit der Gemeinde ist, kurz Christus als Friede (2, 14), geht es in ein dogmatisches Fürwahrhalten und Bekennen über: das Glauben wird der Glaube (I, 15; 3, 12 u. 17; 4, 5 u. 13; ähnlich 2, 8). In dieser Hinsicht ist er wesentlich intellektuell, eng verwandt mit der tieferen Erkenntnis. Ja, es wird die wesentliche Aufgabe des Christentums, ihn zu immer vollerer Erkenntnis des Sohnes Gottes zu entfalten (4, 13), den Glauben an Christus und die Liebe zu den Christen zu zeigen (I, 15; 3, 17; 6, 23)¹; dann wird er in den Gefahren des christlichen Lebens wie ein Schild sein (6, 13).

Der Brief zeigt einen Paulinismus ohne Paulus: denn Rechtfertigungslehre² und Pneumatologie tritt nur je einmal in Parenthese auf, und die individuelle Christusbystik fehlt ganz. Er zeigt Petrinismus ohne Petrus; die Christen sind lebendig gemacht, aber nicht zu einer lebendigen Hoffnung, sondern durch Befreiung aus der Finsternis. Er lehnt sich eng an Kol an, aber vertritt nirgends dessen konkrete Anschauungen. Er zeigt einen reichen Schatz aus der Mysteriensprache; aber seine Mystik ist die Einheit der Gemeinde als das Haus, welches Gott und Christus bewohnt; vor allem parallelisiert er nicht die Taufe mit den heidnischen Mysterien. Christus ist nicht Hoffnung und Leben, Christus ist Dogma und Friede.

1) Es ist charakteristisch, daß nirgends die Hoffnung dazutritt.

2) Dazu: Glaube und Werke in Synthese; gute Werke im Plural. (Windisch erinnert S. 112 an spätjüdische Präexistenzbegriffe, cf IV Esra 8, 52.)

b) Die Pastoralbriefe.

A. Konstruktion:

ἐπιζῆειν mit Inf. I 3, 14.

ἐπι mit Dat. I 4, 10 u. 6, 17.

ἐπι mit Aff. I 5, 5.

ἐπισ c. gen. subj. I 1, 1.

c. gen. obj. T 1, 2; 2, 13; 3, 7.

πιστευειν abs. im Passiv I 3, 16.

mit Aff. im Passiv T 1, 3; I 1, 11.

mit Dat. II 1, 12; T 3, 8.

ἐπι mit Dat. I 1, 16.

πιστις abs. II 1, 5; 2, 18 u. 22; 3, 8 u. 10; 4, 7.

T 1, 1 u. 4 u. 13; 2, 2 u. 10; 3, 15.

I 1, 2 u. 4 u. 5 u. 19^{bis}; 2, 7 u. 15; 3, 9; 4, 1 u. 6

u. 12; 5, 8 u. 12; 6, 10 u. 11 u. 12 u. 21.

εν mit Dat. II 1, 13; 3, 15¹; I 1, 14; 3, 13¹.

gen. subj. T 1, 1.

B. Bedeutung:

I. Hoffen ohne Beziehung zum Glauben²:

beabsichtigen I: 3, 14.

II. Hoffen in Beziehung zum Glauben³:

1. als Grundcharakter der Frömmigkeit: I 4, 10; 5, 5; 6, 17.

2. als eschatologisches Vertrauen:

a) bezogen auf Gott: T 1, 2; 3, 7.

b) bezogen auf Christus: T 2, 13; I 1, 1.

I. Glauben ohne Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: betraut werden T 1, 3; I 1, 11.

2. religiös:

a) Annahme und Zustand des Christentums:

als anerkennen und bekennen: II 1, 5 u. 12 u. 13;

3, 8. T 1, 13; 2, 2; 3, 8. I 1, 5 u. 14 u. 16.

als dienen und gehorchen: II 2, 22; 3, 10; 4, 7.

T 2, 10. I 1, 19; 2, 15; 4, 12; 5, 8 u. 12; 6, 10

u. 11 u. 12.

1) *εν* = an. 2) nicht religiös. 3) äußerlich.

b) das Bekenntnis der Gemeinde: II 2, 18; 3, 15.

T 1, 1 u. 4; 3, 15. I 1, 2 u. 4; 2, 7; 3, 9 u. 13
u. 16; 4, 1 u. 6; 6, 21.

II. Glauben in Beziehung zum Hoffen: —

Christentum ist „Frömmigkeit“. Irrlehrer haben nur ihre äußere Form, nicht ihre Kraft (II 3, 5). Sie hat in theoretischer Hinsicht ein großes Geheimnis (I 3, 16) und ist darum die Norm für Lehre (I 6, 3) und Wahrheit (T 1, 1); praktisch ist sie die Summe aller Tugenden oder die Haupttugend des Christentums (I 4, 7; 2, 2; 6, 11); sie prägt dem Christentum den utilitaristischen Charakter auf, sofern sie zu allen Dingen nütze (I 4, 8), und eine Quelle wahren Erwerbes ist (I 6, 5 u. 6). Nur in dieser letztgenannten Richtung ist das Hoffen indirekt in Beziehung zur Frömmigkeit gebracht; direkt erscheint das Wort Hoffen niemals neben diesem Hauptbegriff; ja die Hoffnung ist nie unter den christlichen Tugenden mit aufgezählt, welche statt der urchristlichen Trias das Christentum charakterisieren. Die Hoffnung ist also völlig zurückgetreten. Die Stellung, welche sie noch in der Auffassung des Christentums hat, wird ersichtlich, wenn man vom Glaubensbegriff ausgeht.

Wenn die Frömmigkeit, so muß auch der Glaube eine theoretische und eine praktische Seite haben. In beiden Seiten bezeichnet er zunächst die psychische Funktion; und zwar bleibt er in höherem Maße als die besprochenen Auffassungen des Christentums bei dem Wortbegriff stehen, wie er im Spätjudentum beobachtet wurde. Er ist theoretisch ein Anerkennen und Bekennen als das Organ, welches die wahre Lehre der Frömmigkeit erfäßt und festhält (II 3, 8). Wer gläubig geworden ist dem einen Gott (T 3, 8)¹⁾, und die gesunde Lehre angenommen hat, ist gesund im Glauben (T 2, 2), und bleibt es, wenn er sich nicht von der Wahrheit abwendet zu jüdischen Fabeln (T 1, 13). Man wird aber gläubig auf Grund von Christo, der in vorbildlicher Weise sein Erbarmen dem „Paulus“ erwiesen hat (I 1, 16). Gesund ist die wahre Lehre, indem sie das Christentum Gott gegenüber als Glauben, dem Menschen gegenüber als Liebe, sich

1) cf II 1, 12 v. Soden und ebenso I 1, 16: zum Glauben kommen.

selbst gegenüber als reines Gewissen entfaltet (I 1, 5); wiederholt werden statt dieser drei nur die beiden ersten Beziehungen genannt (II 1, 13; I 1, 14), aber auch die erste und dritte (II 1, 5 cf B. 3). In dieser Korrelation erscheint das Glauben als ein bzw. der besondere Charakterzug des Christentums und bewahrt vielfach die theoretische Fassung. Besonders da, wo er in Beziehung zur reinen oder gesunden Lehre steht (II 1, 13); da, wo unmittelbar zuvor der Unglaube eine Unwissenheit genannt ist (I 1, 14 cf B. 13); man dient Gott, wenn das Glauben unverfälscht in einem ist (II 1, 5); denn unverfälschtes Glauben steht im Gegensatz zu dem eitlen Gerede gnostifizierender Gesetzeslehrer (I 1, 5 cf 6). Deutlich geht der theoretische in den praktischen Begriff „dienen und gehorchen“ über, wenn „Paulus“ im Rückblick auf sein Leben urteilt, daß er Glauben gehalten habe (II 4, 7; ähnlich I 1, 19); solche Glaubensstreue ist eine Tugend unter andern (II 3, 10), mit denen man Gott anruft (II 2, 22). Die Treue in irdischen Dienstverhältnissen ist ein Erweis der Lehre des Gottheilandes (I 2, 10). Das Glauben, welches im Unterschied von Adams Übertretung ein Gehorchen ist, ist eine der Tugenden, die im künftigen Gericht rettet (I 2, 15). Wiederum ist die Glaubensstreue eine Tugend, die unter anderem gelehrt wird durch das eigene Vorbild (I 4, 12). Man verleugnet den Glauben, wenn man für die Seinen nicht sorgt (I 5, 8), oder geldgierig ist (I 6, 10), oder wenn junge Witwen wieder heiraten wollen (I 5, 12). Wo man aber der GlaubensTugend nachjagt, da führt man den guten Kampf des Glaubens auf Grund des schönen Bekenntnisses (I 6, 10—12).

Die charakteristische Abwandlung des Glaubensbegriffs in Past. ist die, daß das Bekennen zu dem Bekenntnis, das Glauben zu dem Gemeindeglauben wird. Der Glaube ist nämlich nicht mehr eine Betätigung, sondern eine objektive Größe, wenn er das Fundament des Gotteshauses genannt wird; er wird erschüttert, wenn man ein einzelnes Dogma, das der Auferstehung, spiritualisiert (II 2, 18; I 6, 21). Timotheus soll in der Lehre bleiben, um der Personen willen, die sie verbürgen (II 3, 44) und um der heiligen Buchstaben willen, die ihn weise machen können. Das bewirken sie aber nicht unter der Bedingung, daß sie Glauben finden, sondern durch den Glauben als das Mittel, dessen sie sich

bedienen (B. 15)¹. Ihre Wirkungskraft liegt nämlich in ihrer Inspiration; so erzeugen sie den Gemeindeglauben, kurz gesagt an (ev) Christus Jesus, aus welchem sofort einige Artikel aufgezählt werden (4, 1: Parusie, Weltgericht, Reich). In T 1, 1 beruht der Apostolat des „Paulus“ nicht mehr auf Gottes Berufung (Röm, Kor) oder Christi und Gottes (Gal) oder Christi (Philipper), sondern auf dem Gemeindeglauben, den er natürlich mit Titus gemeinsam hat (T 1, 4; cf I 1, 2), und mit den andern Gemeindegliedern (T 3, 15). Wenn die Heilstatsachen Gottes den Fabeln von Geistergeschlechtern gegenübertreten, und von ihnen gesagt wird, daß sie im Glauben liegen, so ist es wieder der Gemeindeglauben, in welchem sie bekannt werden (I 1, 4). Dieser Gemeindeglauben wird von „Paulus“ den Heiden gelehrt (I 2, 7), von den Diakonen wie ein Geheimnis bewahrt (I 3, 9), er ist es, in welchem das Zutrauen der Gemeinde zu ihnen beruht (I 3, 13), und er wird von der Gemeinde liturgisch bekannt (I 3, 16; cf 4, 6). Von diesem Glauben werden in der Endzeit einige abfallen (wie Hebr 3, 12 vom lebendigen Gott; an beiden Stellen eine objektive Größe, und doch wie anders aufgefaßt), indem sie sich dämonischen Lehren zuwenden (I 4, 1). Einzelne Stücke aus diesem Gemeindebekenntnis werden namhaft gemacht. Es präzisiert den Gottesglauben im Gegensatz zum Gnostizismus (3. B. I 1, 17; 2, 5; 3, 15; 4, 4 u. 10; 6, 15f u. a.; T 3, 8; II 2, 12 u. 13); und den Christusglauben (I 3, 16; 2, 5; T 2, 11; II 2, 19); beide, Gott und Christus, werden als Retter-Heiland gefeiert, doch so, daß die Rettung nicht mehr wie bei Paulus rein eschatologisch ist, sondern allgemein das Heil bedeutet (II 1, 9 u. 10; T 1, 3; 2, 10 u. 13; 3, 4; I 1, 1; 2, 3; 4, 10)². Als ein Stück dieses Gemeindeglaubens erscheint nun auch die eschatologische Hoffnung.

Allerdings wird Christus I 1, 1 unsere Hoffnung genannt, wie Kol 1, 27, in dem Sinn, daß er Würge unserer Hoffnung ist, deren Gegenstand das ewige Leben ist. Aber wie anders ist der Klang! In Kol steht Christus im Zentrum als Retter des Kosmos und alle Frömmigkeit ist an ihm orientiert. Hier ist er

1) cf I 3, 13 ev = an.

2) Die Gleichheit, in der Gott und Christus als Heiland gefeiert wird, zeigt, wie in Past. die Glaubensvorstellung weiter ausgebildet ist unter religionsgeschichtlichem Einfluß.

Bürge nur insofern, als die Verheißung in ihm beruht (II 1, 1). Und an der Parallele T 1, 2 ist der Verfasser ein Apostel auf Grund von Lebenshoffnung, ohne daß Christus überhaupt dabei genannt wird; vielmehr wird diese Hoffnung auf den untrüglichen Gott gegründet. Mehr Gewicht noch als auf die Differenz im Ton lege ich auf die Tatsache, daß das Wort Hoffnung in bezug auf Christus sich nur in der einen Überschrift findet, und T 2, 13, wo die beigegebenen Titulaturen zeigen, daß der Wortlaut aus dem Gemeindebekenntnis formelhaft entlehnt ist. Die Vorstellung der Endhoffnung entbehrt charakteristischer Data; nur der Ausdruck „Erscheinung“ (*επιφανεια*) zeigt religionsgeschichtlichen Einfluß (II 1, 10; 4, 1; I 6, 14; T 2, 13). Der bevorstehende Abfall kündigt sich in der Irrlehre und der Sittenverderbnis an (II 3, 1f; 4, 1f; I 4, 1); auf den Tag des Herrn können sich die Christen freuen, wenn sie (subjektive Bedingung) den guten Kampf gekämpft und Glauben gehalten haben (II 4, 8); objektiv weil Gott gerecht ist (II 4, 8), ein Erbarmer (II 1, 16 u. 18) und seine Verheißungen untrüglich (T 1, 2), und weil Christus das Lösegeld gegeben hat (I 2, 6) und imstande ist, die Gabe Gottes im Himmel aufzubewahren (II 1, 12); auch ist das Sakrament der Taufe ein Unterpand (T 3, 5). Nicht das eschatologische Vertrauen, sondern das hoffende Gottvertrauen in irdischen Dingen ist den Pastoralbriefen eigentümlich. Die Frömmigkeit ist zu allen Dingen nütze, weil sie die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens hat (I 4, 8). Da im Vorstehenden nur vom Diesseits die Rede ist, und die Beziehung von „allen“ Dingen und „diesem Leben“ in die Augen springt, so liegt der Schwerpunkt im gegenwärtigen Leben. Darum ist auch das Wort der Verheißung jeglicher Annahme wert (I 4, 9). Die Hoffnung, welche die Christen auf den lebendigen Gott setzen, ist für das gegenwärtige Leben gemeint; denn nur für dieses ist Gott ein Helfer aller Menschen, am meisten seiner Gläubigen; im Endgericht werden nicht alle gerettet, auch wenn Gott will, daß alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (I 2, 4). Die Eintragung des universalen Willens ist I 4, 10 durch die Differenzierung zwischen allen Menschen und den Gläubigen ausgeschlossen. Die Veter hoffen auf ein ruhiges und stilles Leben (I 2, 2). In den Ausführungen über das Verhalten der Männer und Frauen (I 2, 15)

und Gemeindebeamten (I 4,9), über das Gebet (I 2,2) und über die Witwen (I 5,4) wird darauf hingewiesen, daß das geforderte Verhalten Gott angenehm ist (*αποδεκτον*) und damit die Aussicht auf Gottes Beistand und Lohn angedeutet. Die vereinsamten Witwen, welche nicht auf Menschen hoffen können, sollen ihre Hoffnung offenbar für Kleidung und Nahrung auf Gott setzen (I 5,5). Im Unterschied von der Unsicherheit irdischen Reichtums hoffen wir auf Gott (I 6,17), daß er alles reichlich gewährt. Frömmigkeit macht genügsam in Nahrung und Kleidung (I 1,6) und verschafft dem rechten Streiter Nahrung und Frucht (II 2,4 ff.).

Die Gewißheit des Heils liegt nicht im Tod Christi oder seiner Auferstehung¹; sie liegt in der Kirche mit ihrer Lehrüberlieferung (I 1,18 u. a.), Amtsgnade (I 4,14), Handauflegung (I 5,22), Tauffakrament (T 3,5), in der Einheit, Festigkeit und Reinheit der Kirche (I 3,5 u. 15; II 2,19), vor allem in dem Gemeindebekenntnis, dessen Worte zuverlässig sind (I 1,15; 3,1; 4,9; II 2,11; T 3,8; 1,9)². Stimmung: kirchliche Frömmigkeit³.

c) Der 2. Thessalonicherbrief, der Judas- und 2. Petrusbrief, der Brief des Jakobus und die Apostelgeschichte.

Der 2. Thessalonicherbrief.

A. Konstruktion:

ελπις abs. 2, 16.

πιστευειν abs. I, 10^{bis}. mit Dat. 2, 11.

πιστις abs. 1, 11; 3, 2. gen. subj. 1, 3 u. 4; gen. obj. 2, 13.

B. Bedeutung:

Das Hoffen: II. in Beziehung zum Glauben:

2. eschatologisch: der Hoffungsgrund 2, 16.

1) Nur II 2, 18 und zwar dogmatisch; gelegentlich wird der Heilsrat Gottes genannt. 2) Die eigentliche Sünde ist Heterodoxie. 3) Brief an Philemon: *ελπιζειν οτι* I, 22 (nicht religiös); *πιστις προς* I, 5; mit gen. subj. 1, 6 als Bekenntnis wie T 1, 4.

Das Glauben: I. ohne Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: —

2. religiös:

a) bekennen: I, 3 u. 10^{bis} u. 11.

b) Bekenntnis: 2, 13 u. 3, 2.

c) Treue: I, 4. d) zustimmen: 2, 11.

Der Judas- und 2. Petrusbrief.

A. Konstruktion:

πιστευειν abs. I 5; *πιστις* abs. I 3; II 1, 1; gen. obj. I 20;
II 1, 5.

B. Bedeutung:

Glauben: I 2a) bekennen I 5; II 1, 5.

b) Bekenntnis I 3 u. 20; II 1, 1.

Der Brief des Jakobus¹.

A. Konstruktion:

πιστευειν abs. 2, 19 sec. loco; mit Dat. 2, 23; mit *οτι* 2, 19
pr. loco.

πιστις abs. 1, 6; 2, 5; 2, 14^{bis} u. 17 u. 18 pr. loco; 2, 20 u.
22 u. 24 u. 26; 5, 15. gen. subj. 1, 3; 2, 18 sec. u. tert. loco.
gen. obj. 2, 1.

B. Bedeutung:

Glauben I 2a) bekennen: 1, 3 u. 6; 2, 19^{bis} u. 23; 5, 15.

b) Bekenntnis: 2, 1 u. 5 u. 14^{bis} u. 17 u. 18^{tris} u.
20 u. 22^{bis} u. 24 u. 26.

Die Apostelgeschichte.

A. Konstruktion:

ελπιζειν mit Inf. 26, 7 pr. loco; mit *οτι* 24, 26.

ελπις abs. 2, 26; 23, 6; 26, 7^b.

gen. subj. 28, 20; gen. obj. 16, 19; 26, 6.

mit Inf. 27, 20; *προς* oder *εις* 24, 15.

1) Die Worte *ελπις* und *ελπιζειν* finden sich nicht; das Wesen des Hoffens wird umschrieben I, 12; 5, 7f *υπομενειν πειρασμον; μακροθυμειν; εκδεχεσθαι*. Die Mahnungen dämpfen die apokalyptische Stimmung.

πιστεναι absf. 2, 44; 4, 4 u. 32; 8, 13; 11, 21; 13, 12 u. 39
u. 48; 14, 1; 15, 5 u. 7; 17, 12 u. 34; 18, 8 sec. loco
u. 27; 19, 2 u. 18; 21, 20 u. 25; 26, 27 sec. loco.
mit Dat.: 5, 14; 8, 12; 16, 34; 18, 8 pr. loco; 24, 14;
26, 27 pr. loco; 27, 25 (und *οτι*).

mit Affl.: 13, 41.

επι mit Affl. 9, 42; 11, 17; 16, 31; 22, 19.

εις 10, 43; 14, 23; 19, 4.

οτι 9, 26 (und 27, 25); mit Inf. 15, 11.

πιστις absf. 3, 16 sec. loco; 6, 5 u. 7; 11, 24; 13, 8; 14, 22
u. 27; 15, 9; 16, 5; 17, 31.

gen. obj. 3, 16 pr. loco; *εις* 20, 21; 24, 24; 26, 18.

mit Inf. 14, 9.

B. Bedeutung:

Das Hoffen:

I.¹ ohne Beziehung zum Glauben:

erwarten, wünschen: 16, 19³; 24, 26; 27, 20.

II.² in Beziehung zum Glauben:

1. Grundcharakter der Frömmigkeit: 28, 20.

2. eschatologisch als Sehnen nach Auferstehung: 2, 26;
23, 6; 24, 15; 26, 6 u. 7^{bis}.

Das Glauben:

I. ohne Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös: fürwahrhalten 9, 26; 13, 41.

2. religiös:

a) bekennen (gehören):

gläubig werden: (absf.) 2, 44; 4, 4; 8, 13; 11, 21;
13, 12 u. 48; 14, 1; 15, 5 u. 7 u. 9; 17, 12 u. 34;
18, 27; 19, 2 u. 18; 21, 20; (Dativ) 8, 12; 16, 34.
gläubig sein: (absf.) 4, 32; 6, 5; 11, 24; 21, 25; 26, 27
sec. loco; (Dativ) 24, 24; 26, 27 pr. loco.

b) Bekenntnis der Gemeinde: 6, 7; 13, 8; 14, 22 u. 27;
16, 5; 17, 31.

c) Bekenntnis zu Jesus:

vom bloßen Anschluß: 5, 14 u. 18, 8 (Dativ); 9, 42
u. 11, 17 u. 16, 31 (*επι*); 13, 39 (absf.).

1) nicht religiös.

2) äußerlich.

3) *ελπας* Hoffungsgrund.

vom eigentlichen Bekenntnis¹: 3, 16^{bis}; 10, 43; 14, 23;
19, 4; 20, 21; 22, 19; 24, 24; 26, 18.

II. in Beziehung zum Hoffen: hoffendes Vertrauen:

1. nicht religiös: auf Heilung 14, 9.

2. religiös: auf Gott 15, 11; 27, 25.

Eine nähere Besprechung ist für alle vorstehenden Stellen unnötig. In der Apostelgeschichte wäre es vielleicht möglich, leichte Verschiebungen im Glaubensbegriff aufzuweisen, wenn man die verschiedenen Quellen daraufhin vergleicht; aber dieser ev. Gewinn würde für die gegenwärtige Frage nicht in Betracht kommen. Dasselbe gilt vom Brief des Jakobus; er zeigt das Verhältnis des Glaubens zu den Werken, gibt aber für die Frage nach dem Verhältnis des Glaubens zum Hoffen keinen positiven Beitrag. Man könnte zunächst geneigt sein, 2. Thess, Jud., 2. Pt der apokalyptischen Strömung zuzuweisen; ist doch 2. Thess wegen 2, 1—12 geschrieben und richten sich doch Jud 18, 2. Pt 3, 4 gegen Spötter, welche die Verheißung der Zukunft verlachen. Indessen will 2. Thess gerade die eschatologischen Erwartungen dämpfen, wenn in absichtlich dunkel gehaltenen Ausführungen auf die Ursachen der Verzögerung hingewiesen wird; und 2. Pt überwindet alle Spannungen, wenn die erwartete Parusie 3, 8f in eine ferne Ewigkeit vertagt wird. Die Briefe bekämpfen also die apokalyptische Strömung². Der leitende Gesichtspunkt ist die Überlieferung, in deren Besitz man seine Befriedigung findet (2. Thess 2, 15; 3, 6; Jud 3 u. 20; 2. Petr 1, 1 u. 19f; 3, 2). Der Glaube ist überliefert im Bekenntnis der Gemeinde. So gliedern sich die Briefe der Vorstellung der Pastoralbriefe an. Die Eschatologie ist ein Stück der überlieferten Glaubenslehre; sie wird nur als ein wirksames Prinzip der Ethik betrachtet. An die Stelle der *ελπις* ist *υπομονη* getreten³ als geduldiges Warten auf die Wiederkunft (2. Thess 3, 5).

2. Die apokalyptische Strömung: die Offenbarung des „Johannes“.

A. Konstruktion:

πιστις mit gen. subj. 2, 19; 13, 10.

mit gen. obj. 2, 13; 14, 12.

1) Stets *εις*, nur 22, 19 *επι* und 3, 16 pr. loco gen. obj., sec. loco absolut.

2) Für Jakobus cf. Anm. 1, Seite 177; für Apostelgeschichte cf. 1, 7 u. 8.

3) 2. Thess 1, 4 *υπομονη και πιστις*; Hebr. 1. Pt, Kol würden *ελπις* sagen.

B. Bedeutung:

(Glauben I 2 a) bekennen: 2, 19; 13, 10¹.

b) Bekenntnis zu Jesus: 2, 13; 14, 12.

Der größere Teil des Buches Kap. 4—22, 5 will die Ereignisse der letzten Zeit veranschaulichen (4, 1). Die Vorstellungen gehören der national-jüdischen Apokalypstik an und zeigen nur einen oberflächlichen christlichen Firnis. In zwei Punkten treten sie sogar mit christlichen Vorstellungen in Widerspruch; einmal in dem „mörderischen Messianismus“ der Endzeit² und sodann in der feindlichen Stellung zum Staat. Echt jüdisch und unchristlich ist auch ein Zug des Sehns: es geht auf Rache und Bestrafung des feindlichen Heidentums. Im übrigen zeigt sich dieselbe Stimmung, wie sie in den jüdischen Apokalypsen beobachtet wurde, besonders im Spintifizieren über die geschauten Symbole, im Berechnen der Zeiten und in der Ausdeutung der Zeichen der Zeit. Die Gewißheit wird wie dort so hier in den hypostasierten Himmelsgütern gefunden, wie sie in der Vision offenbart sind. Die subjektiven Bedingungen, welche das Endheil vergewissern, sind auch wieder die Furcht Gottes, die Werke, nämlich das Halten der Gebote und Worte Gottes (bzw. Jesu), das Bekenntnis jetzt zu Jesus als dem Messias u. a. Das Wort Hoffen findet sich überhaupt nicht; das Wesen besonders in der Ungeduld, die unter den Verfolgungen und Versuchungen das Ende als nahe erwartet und verheißt³.

Etwas anders erscheint der kleinere Teil des Buches Kap. 1 bis 3 und 22, 6—21. Dieser Teil will vor allem die erkaltete Hoffnung und die gesunkene Haltung der christlichen Gemeinden beleben und erheben. Dazu verheißt sie die Wiederkunft Jesu als unmittelbar bevorstehend (1, 3; 2, 16; 3, 11 u. 20; 22, 7 u. 10 u. 12 u. 17 u. 20). Ebenso groß wie die Ungeduld ist die Innigkeit, mit welcher die fromme Gemeinde und der Fromme sich nach dem Herrn sehnt. Die apokalypstischen Vorstellungen sind auch hier zahlreich und überkommenes Gut; sie dienen aber

1) πιστος getreu 1, 5, 2, 10; 3, 14; 17, 14; 19, 11; 21, 5 (8); 22, 6.

2) Windisch: Der messianische Krieg S. 72 f, 80 f.

3) Die πιστος ist an drei Stellen mit der υπομονη als der Geduld im Dulden verbunden.

hier nur dazu, zu trösten, zur Buße zu rufen, zu bessern. Damit ist die vorherrschende Stimmung gezeichnet. Die Gewißheit wird weniger in den geschauten himmlischen Objekten, als vielmehr in dem himmlischen Messias selbst gesucht, der durch den Seher zu seiner Gemeinde spricht, der die Lage seiner Gemeinde kennt, welcher Buße und Besserung, Festigkeit und gegenseitige Stärkung verlangt, welcher der Treue ihren Lohn unter vielerlei Bildern verheißt. Dieser Treue gliedert sich der Glaube als Bekenntnis des Messias ein. Wenn auch hier das Hoffen dem Wort nach fehlt, so zeigt es sich besonders im Gebet um das baldige Kommen des Herrn. Den christlichen Charakter wahrt dieser Teil vor allem darin, daß hier die Apokalyptik nicht primäres Interesse beansprucht, sondern ausschließlich im Dienst der christlichen Ethik steht.

3. Die mystische Strömung: das Evangelium und die Briefe des Johannes.

A. Konstruktion:

ἐπιζῆν mit Inf. II 1, 12; III 1, 14.

εἰς mit Aff. 5, 45.

ἐπισ ἐπὶ mit Dat. I 3, 3.

πιστενεῖν¹ abs. 1, 7 u. 50; 3, 12^(bis) u. 15 u. 18; 4, 41 u. 42 u. 48 u. 53; 5, 44; 6, 36 u. 47 u. 64^(bis); 9, 38; 10, 25 u. 26; 11, 15 u. 40; 12, 39; 14, 11^{sec. l.} u. 29; 16, 31; 19, 35; 20, 8 u. 25 u. 29^(bis) u. 31.

mit Aff. 2, 24 (daneben αυτοῖς); 11, 26; I 4, 16.

mit Dat. 2, 22 [u. 24 neben αὐτον]; 4, 21 u. 50; 5, 24 u. 38 u. 46^(bis) u. 47^(bis); 6, 30; 8, 31 u. 45 u. 46; 10, 37 u. 38^(bis); 12, 38; 14, 11^{pr. l.}; I 3, 23; 4, 1; 5, 10^{sec. l.}

mit οτι [4, 21 neben Dativ] 6, 69; 8, 24; 9, 18; 11, 27 u. 42; 13, 19; 14, 10 [u. 11 neben Dativ]; 16, 27 u. 30; 17, 8 u. 21; 20, 31; I 5, 1 u. 5.

1) Absf. 30; Afff. 2 u. 1; Dat. 18 u. 3; οτι 12 u. 2; εἰς 36 u. 3 = 98 u. 9 = 107 mal (ausschließlich dreier Doppelkonstruktionen); πιστες einmal.

mit εἰς I, 12; 2, 11 u. 23; 3, 16 u. 18^(bis) u. 36; 4, 39;
 6, 29 u. 35 u. 40; 7, 5 u. 31 u. 38 u. 39 u. 48; 8, 30;
 9, 35 u. 36; 10, 42; 11, 25 u. 26 u. 45 u. 48; 12, 11
 u. 36 u. 37 u. 42 u. 44^(bis) u. 46; 14, 1^(bis) u. 12; 16, 9;
 17, 20; I 5, 10^(bis) u. 13.

πιστις I 5, 4.

B. Bedeutung:

Das Hoffen:

I.¹ ohne Beziehung zum Glauben:

wünschen, beabsichtigen: II 1, 12; III 1, 14.

II.² in Beziehung zum Glauben:

1. —

2. als eschatologisches Vertrauen: 5, 45; I 3, 3.

Das Glauben:

I. ohne Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös:

für wahr halten: 9, 18; I 4, 1; ähnlich 4, 21.

sich einem vertrauen: 2, 24.

2. religiös:

a) Annahme und Zustand des Christentums:

α) gläubig werden.

Vorstufe 3, 12³.

Christ werden: 1, 7 u. 50; 3, 18^{so. 1.}; 4, 41 u. 42
 u. 48 u. 53; 5, 44; 6, 30 u. 36 u. 64^{bis}; 8, 31
 u. 45 u. 46; 9, 38; 10, 25 u. 26 u. 37 u. 38;
 12, 38 u. 39.

β) gläubig sein: 5, 24 u. 38 u. 46^{bis} u. 47^{bis}; 6, 47;
 I 3, 23; 5, 10.

von der höheren Stufe im Gläubigsein: 11, 15
 u. 40; 14, 11^{bis}; 20, 8 u. 25 u. 29^{bis}.

1) nicht religiös. 2) äußerlich.

3) Auch hoffendes Vertrauen auf Wort ist Vorstufe 4, 50.

vom Beharren im Gläubigsein: 14, 29; 16, 31;
19, 35.

vom Vollglauben, der das Leben hat: 3, 15;
6, 47; 20, 31.

b) Das Bekennen der Messianität Christi:

6, 69; 8, 24; 11, 27 u. 42; 13, 19; 14, 10; 16, 27
u. 30; 17, 8 u. 21; 20, 31; I, 5, 1 u. 5.

c) Die Beziehung, in die das Bekenntnis zu Christus setzt:

a) vom allgemeinen Anschluß an ihn als den Christus:

1, 12; 2, 11 u. 23; 4, 39; 6, 29; 7, 5 u. 31 u. 48;
8, 30; 9, 35 u. 36; 10, 42; 11, 45 u. 48; 12, 11
u. 37 u. 42; 16, 9; 17, 20; I 5, 10 u. 13.

β) von der mystischen Gemeinschaft mit Christus und
durch ihn mit Gott:

3, 16 u. 18 pr. u. tert. l.; 6, 35 u. 40; 7, 38
u. 39; 11, 25 u. 26; 12, 36 u. 44^{bis} u. 46; 14, 1
u. 12; I 4, 16.

II. in Beziehung zum Hoffen:

1. nicht religiös:

Vertrauen auf Heilung: 4, 50.

2. religiös:

a) Vertrauen auf wiederbelebende Gotteskraft: 11, 40.

b) eschatologisch: —

Aus den Tabellen folgt dreierlei: Einmal, daß die Hoffnung nur ein Moment im Glauben ist. Sodann, daß der Schwerpunkt des Glaubensbegriffs im Bekenntnis zur Messianität Christi liegt. Endlich, daß die Konstruktion den Modalitäten des Begriffs entspricht; nämlich das Gläubigwerden und Gläubigsein wird durch das absolute *πιστευειν* wiedergegeben und der Dativ bezeichnet die Momente, welche dazu führen; das Bekennen selbst wird durch *οτι* eingeleitet; die Beziehung, in die man dadurch tritt, wird mit *εις* konstruiert; das eschatologische Glaubenshoffen gibt die Beziehung auch im Aff.

Die Voraussetzung des Gläubigwerdens ist, daß man Jesus glaubt, wenn er von irdischen Dingen redet (3, 12), und seinem

Wort vertraut, wenn es Wunderheilung verheißt (4, 50) und Gottes Ehre sucht, aber nicht die eigene Ehre (5, 44). Das Christwerden wird vermittelt durch das Zeugnis anderer (Johannes: 1, 7; der bekehrten Samariterin 4, 42), durch Jesu Wort (4, 41), welches wunderbar weit schaut (1, 50), und durch eigene Erfahrung der Wunderzeichen (4, 53; 9, 38). Es soll freilich nach Jesu Wille nicht durch Zeichen entstehen (4, 48; doch 11, 42), sondern durch Berührung mit seiner Person; aber obgleich ihn die Juden mit Augen gesehen haben, sind sie doch nicht gläubig geworden (6, 36). Der Unglaube liegt subjektiv an der Verstockung des Herzens (12, 39), objektiv daran, daß der Vatergott Glauben oder Unglauben gibt (6, 64) nach seiner Bestimmung (11, 25 u. 26); wer nicht zum Glauben kommt, der ist schon gerichtet (3, 18 sec. l.). Es gibt eine Entwicklung des Glaubens. In der Lazarusgeschichte führt Jesus die Jünger (11, 15) und Martha (11, 40) zum Schauen der Herrlichkeit des auferweckenden Gottes auf Grund seines Gebets. Und höher hinauf kommen die Jünger dadurch, daß sie das Grab leer finden (20, 8), und daß der Auferstandene ihnen erscheint: nämlich zum Glauben an seine Gottheit (20, 25 u. 29). Wo es eine Stufenfolge im Glauben gibt, da muß auch zum Beharren im Glauben ermahnt werden. Weil der Jüngerglaube durch die Gefangennahme Jesu (16, 31) und durch seinen Tod (14, 29) erschüttert werden kann, sagt Jesus beides voraus und tröstet mit der Verheißung des Geistes, und mit der Deutung seines Todes als Hingang zum Vater. Und wer etwa durch den Kreuzestod des Gottmenschen sollte wankend werden, den bestärkt der Schreiber durch sein Zeugnis, daß Blut und Wasser aus der Seite des Gefreuzigten floß (19, 35)¹. Der Vollglaube aber hat in Christo ewiges Leben (3, 15; 6, 47; 26, 31). Zum Vollglauben zu führen, ist der Zweck des Evangeliums (20, 31) und des Briefes (I 5, 13). Im Evangelium wird ein doppeltes Zweckmoment genannt: dogmatisch das Bekenntnis der Messianität und soteriologisch das Leben: „damit ihr glaubt, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist, und damit ihr glaubend Leben habt (verbürgt) in seinem Namen“. Die Wiederholung des Wortes glauben wäre überflüssig, wenn sie nur das Be-

1) Menschlich und übermenschlich; gedeutet auf Abendmahl und Taufe.

kenntnis wieder aufnahme. Im Brief nämlich schreibt Verfasser denen, welche zu dem Namen sich bekennen, zu dem Zweck, „damit ihr wisset, daß ihr ewiges Leben habt“; das Bekenntnis ist also die Voraussetzung für die Gewißheit des Lebens; das Leben hat aber (B. 12), wer den Sohn hat; also unterscheidet Verfasser den Bekenntnisglauben von dem Glauben, welcher den Sohn hat. Wenn von dieser letzten Art des Glaubens das zweite „Glauben“ in 20, 31 verstanden wird, nur dann ist es nicht überflüssig, sondern bezeichnet eine Glaubensstufe auf Grund des Bekenntnisglaubens. Diese These muß sich durch die Betrachtung der weiteren Stellen erweisen.

Das Bekenntnis der Messianität Christi wird durch die Konstruktion mit *οτι* dem Inhalt nach in verschiedenen Wendungen gegeben. Es beruht stets auf Erfahrungen (seiner Wunderzeichen oder des persönlichen Umgangs mit ihm). Aber ganz abgesehen von der negativen Wendung 8, 24 ist es doch ein großer Unterschied, welche Stellung die Bekenner zu Jesus einnehmen. Ob es Leute sind, die ihm so fern stehen wie die Juden bei der Auferweckung des Lazarus (11, 42); oder die Welt, die an den Christen zur Anerkennung Christi kommen sollen (17, 21); oder Martha, die trotz des Bekenntnisses ihn gerade nicht versteht (11, 27); oder seine Jünger schon im Gegensatz zu allem Volk (6, 69) und besonders zur Zeit der Abschiedsreden. Es ist nämlich die Philippusfrage, auf welche hin Jesus den Bekenntnisglauben, den die Jünger haben, zu einer Höhe erheben will, die er schon erwartet hat, aber nun mit deutlichen Worten ausspricht, nämlich zum Glauben an sein mystisches Einssein mit dem Vater (14, 10 u. 11). Da der Inhalt des christlichen Bekenntnisses fast ausschließlich der Person Christi gilt, so kann er kürzer mit der Präposition *εις* wiedergegeben werden; und auch hier wird sich die beobachtete Stufenfolge zeigen.

Die Beziehung nämlich, in die das Bekenntnis zu Christus setzt, ist zunächst der allgemeine Anschluß an ihn als den Christus. So sind es in Jerusalem beim Passah viele, die sich zu seinem Namen bekennen (2, 23), und ebenso bei dem Laubhüttenfest (7, 31) und später die Bekannten des Lazarus (12, 11 *εις τον ιησουν*). Für den „Namen“ tritt der Titel Menschensohn ein (9, 35), gleichbedeutend mit dem bloßen Pronomen (9, 36; 8, 30; 10, 42;

11, 45 u. 48; 12, 42; dazu 4, 39; 6, 29; und in negativer Wendung des Gedankens 7, 5 u. 48; 12, 37). In allen diesen Stellen kann von einer engeren und innigeren Gemeinschaft mit seiner Person gar keine Rede sein¹. Obgleich nun 3, 16 ausdrücklich gesagt wird, daß „jeder“, der sich zu ihm (B. 18 zu seinem Namen) bekennt, ewiges Leben hat und nicht gerichtet wird, so kann unmöglich „jeder“ alle die einschließen, welche, wie die in den obigen Stellen, sich nur zu seiner Messianität bekennen. Diese Annahme wird auch deutlich durch 2, 24 f ausgeschlossen; diesen vielen Bekennern schenkt sich Jesus nicht; und wenn nur der das Leben hat, der den Sohn hat (1 5, 12 u. a.), so müssen die Bekenner in eine noch engere Gemeinschaft zu ihm treten, um in ihm das Leben zu erlangen. Die Bekenner bekommen nämlich die Macht, Gottes Kinder zu werden (1, 12). Nur in der mystischen Gemeinschaft mit Christo, dem Brot des Lebens (6, 35), dem Wasser des Lebens (7, 38 u. 37), der Auferstehung und dem Leben (11, 25 u. 26), hat man schon gegenwärtig das Leben und wird darum nicht gerichtet. In der mystischen Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn bekommt der Glaubende den Geist (7, 39), so daß Ströme lebendigen Wassers von ihm ausgehen, er als Kind des Lichtes wandelt (12, 36), und Christi Werke und noch größere tut (14, 12). Dieses mystische Glauben ist aber ein tieferes Erkennen und Schauen; wer Christum schaut, schaut den Vater (12, 45)²; denn der Sohn ist im Vater und der Vater im Sohn (14, 10 u. 11); darum steigt die mystische Gemeinschaft mit dem Sohn³ zu einer solchen mit dem Vatergott auf (14, 20; 17, 21)⁴. Und wenn das Herz der Jünger über Jesu Hingang nicht erschrecken soll, sondern πιστεῖτε εἰς τὸν Θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεῖτε (14, 1), so kann nur der Gedanke sie trösten, daß sie durch Jesu Tod in mystische Lebensgemeinschaft mit ihm kommen. Vor Christi Tod ist diese nur eine Verheißung; erst nach seiner Verkörperung kann der heilige Geist kommen (7, 39) und sie verwirklichen (Kap. 14 f). Vorher ist die höchste Stufe des Glaubens

1) Auch nicht 17, 20 und 2, 11, wo zwar von Jüngern die Rede ist, aber es sich auch nur um ein Bekenntnis auf Wort und Zeichen handelt. Ja, 7, 31 u. 8, 30 kommen sie entweder im Glauben nicht vorwärts oder fallen zurück.

2) cf 14, 7 u. 9.

3) cf 15, 4 f; 1 2, 28; 3, 6.

4) cf 14, 23; 1 3, 24; 4, 16.

nur ein mystisches Schauen und Erkennen seiner einzigartigen Gemeinschaft mit Gott (worin man freilich schon das Leben hat, weil man „ihn“ hat); nachher entsteht durch den Geist eine mystische Lebensgemeinschaft mit ihm und Gott. Das Glaubens-Schauen wird zum Geistes-Sein (I 4, 17; I 7, 21). Überall da, wo *εἰς* den äußeren Anschluß bezeichnet, ist das Glauben im jüdischen Sinn ein Bekennen; dort aber, wo *εἰς* auf die mystische Beziehung geht, ist das Glauben in hellenistischer Weise ein Erkennen. Besonders in der Mystik des 1. Joh steht Erkennen gleichbedeutend mit diesem mystischen Glauben¹. Wo aber Glauben und Erkennen zusammentreten, da steht völlig korrekt das Glauben voran, wenn es sich um den allgemeinen Begriff handelt (6, 69; 8, 32 u. 43); doch das Glauben folgt, wo die mystische Auffassung vorliegt (I 4, 16)².

Nur an zwei Stellen ist das Glauben ein hoffendes Vertrauen: einmal das Vertrauen des Königlichen auf die wunderbare Heilskraft Jesu, eine Vorstufe des Gläubigwerdens (4, 50; cf 53); sodann das Vertrauen auf die Gotteskraft der Wiederbelebung, welches zur höheren Stufe im Glauben, zum Schauen führt (II, 40). Nirgends ist das Glauben ein eschatologisches Hoffen. Und doch ist kaum eine Anschauung so grundlegend bei Joh wie die, daß das Glauben das ewige Leben hat.

Der locus classicus für die Relation dieser Begriffe ist m. E. II, 24 ff. Die jüdische Hoffnung auf Auferstehung am jüngsten Tage erscheint wie ein ziemlich kraftloses Dogma. Jesus will der Martha nicht nur eine bessere Glaubensgewißheit geben durch die Erfahrung des Wunders. Er will sie vielmehr fühlen lassen, daß man in Gemeinschaft mit seiner Person ein Leben hat, welches auch den Tod überwindet. Wenn nun Martha gerade mit ihrem Bekenntnis zu seiner Person ihn nicht versteht, so wird deutlich, daß Jesus mehr als einen bekenntnißmäßigen Anschluß meint. Das Gespräch in Kap. 5 ist weniger klar, weil es z. B. eine gegenwärtige Auferstehung B. 25 mit einer dereinstigen B. 28 f verbindet; es wird den Anfangspunkt der ζωοποιουσις behandeln, welcher nichts anderes als die ἀνωθεν γεννησις ist³. Endlich in der großen Rede vom Brot des Lebens (6, 33 f, bes. B. 47 f) wird

1) Aber auch I, 10; I 4, 7.

2) Ähnlich 2, 24; 16, 30; 17, 8. 3) W. Bauer zur Stelle.

gegenwärtiges und zukünftiges Leben zusammengefaßt und mystisch-sakramental begründet. Ein Vergleich dieser drei Reden zeigt deutlich, wie für Johannes die jüdisch-apokalyptische Eschatologie durch die hellenistische überwunden ist, welche in der Mystik das Leben gegenwärtig hat und die Seele im Tode in die himmlischen Wohnungen aufsteigen läßt (Kap. 14, 1 f.). Weiter aber wird durch diesen Vergleich die Frage gestellt, in welchem Verhältnis das Glauben zu der Geburt von oben steht. Die Geburt von oben ist ein metaphysischer Begriff¹ und bezeichnet eine Gottes-tat, deren Ursprung dem Menschen verborgen bleibt (3, 3 f.); sie begründet recht eigentlich das Christentum, welches darum ein Sein aus Gott ist. Der göttliche Same bleibt im Menschen (1 3, 9) und bewirkt die dauernde Wesensähnlichkeit mit Gott². Diese Zeugung aus Gott hat zur unmittelbaren Folge, daß die Gläubigen in Christo und durch ihn in Gott sind. Mit der metaphysischen verbindet sich die sakramentale Gedankenreihe, sofern die Geburt aus Gott als eine solche aus Wasser und Geist erklärt wird (3, 5)³ und Fleisch und Blut des pneumatischen Christus genossen wird (Kap. 6). Das Glauben nun, welches der Zeugung aus Gott vorangeht als Voraussetzung und Bedingung, ist der bekenntnismäßige Anschluß an Jesus als den Christ, den Messias. Es ist fast gleichbedeutend mit „sein Wort hören“, „ihn annehmen“. Auch dieses Glauben ist, dem johanneischen Determinismus entsprechend, ein Werk Gottes (6, 29). Wer aber aus Gott geboren ist, also das Leben hat, der erkennt Gott und Christum; das darin begründete Verhalten ist Christo gegenüber ein an ihn glauben und in ihm bleiben, Gott gegenüber ihn lieben und seine Gebote halten und in ihm bleiben. Die Heilsgewißheit des Christen liegt also objektiv in der (metaphysischen) Zeugung aus Gott; subjektiv im mystischen Erkennen und Glauben; objektiv und subjektiv in der sakramentalen Gemeinschaft mit dem pneumatischen Christus.

Wo das ewige Leben Gegenwartsgut geworden ist, da ist kein Raum mehr für eine eigentliche Eschatologie. Die national-apokalyptischen Vorstellungen sind entweder überkommene Glaubens-

1) Die wahrhaftige Zeugung, deren Abbild die irdische ist.

2) Windisch u. a. 3) 1. Joh: Salbung mit dem Geist.

artikel geworden, die keine Bedeutung mehr haben und mit der johanneischen Auffassung in Widerspruch stehen; oder sie sind umgedeutet. So erscheint der Gedanke der Parusie und des Gerichtstages (mehr im Brief als im Evgl.); aber die Parusie hat stattgefunden im Osterereignis und in der Sendung des Parakleten. Die Gemeinde derer, welche Christum lieben und von Gott geliebt sind, besitzt den Christus, ähnlich wie sie in Eph sich als den Leib Christi weiß; sie besitzt die Wahrheit und Erkenntnis, wie in den Pastoralbriefen (natürlich in anderer Auffassung) Wahrheit und Bekenntnis ihre Grundlagen geworden sind; es gibt für sie kein tausendjähriges Reich und keine Parusie mehr, wie im 2. Pt. Das Gericht ist aus einem transzendenten ein immanenter Vorgang geworden¹. Es hat mit dem Auftreten Jesu begonnen, mit seinem Tode den Höhepunkt gefunden, und setzt sich dauernd fort in der Stellungnahme des einzelnen zu Christus². Darum ist auch Christus allein bei Joh der Auferwecker der Toten und zwar schon gegenwärtig. Die Seinen kommen nicht mehr in das Gericht und können voll Zuversicht dem jüngsten Tag entgegensehen (I 4, 17 f). Alle Heilsgüter der Zukunft sind Gegenwartsbesitz geworden, weil sie mit dem Leben gegeben sind (IO, IO). Nur in einem einzigen Punkt kann es darum ein Hoffen noch geben: wir werden ihn sehen, wie er ist, und ihm gleich sein (I 3, 2). Und auch diese Hoffnung ist eigentlich ein Wissen, weil sie auf ihm beruht³. — Die jüdische Auferstehungslehre ist durch den hellenistischen Unsterblichkeitsgedanken überwunden: Christus ist Leben.

1) cf Dörner, Dogmengesch 417 und neuerdings Winstanley, *Jesus and the future*: der moderne Charakter der johanneischen Theologie.

2) Es ist 12, 48 ein Selbstgericht, auch dort ist es der Zug des Vaters zum Sohne, der über Leben und Glauben entscheidet.

3) Wenn hier diese Hoffnung ethisches Prinzip ist, so doch nur darum, weil sie eine Hoffnung der Kinder Gottes ist; und die Kindschaft ist das eigentliche ethische Prinzip.

III. Zusammenfassung des Ganzen.

Die Schlußbetrachtung soll nicht den Gedankengang in seinen Einzelheiten wiederholen, sondern nur eine Übersicht geben, wie der Begriff Hoffen in seiner Beziehung zum Glauben sich durch die Schriften des NT entwickelt. An sich entbehrlich, dürfte eine solche Übersicht doch dienlich sein, einmal weil der beste Ausgangspunkt für das Problem, der Hebräerbrief, mitten in diese Entwicklung hineingeführt hat, und sodann weil die Einzeluntersuchungen bisweilen das Moment fortschreitender Entwicklung zurücktreten ließen. Diese Übersicht hat auf alle Begründungen zu verzichten, die ja in der Arbeit gegeben sind; ihr Interesse haftet nur an der Beziehung der Begriffe und darum hat sie, was den Begriff des Glaubens betrifft, auch nur hervorzuheben, wie aus dem allgemeinen Begriff stets der Sonderbegriff hervornächst, der für eine einzelne Schrift oder für eine Schriftgruppe charakteristisch ist. Wenn es schon nicht die Aufgabe der Arbeit selbst war, so ist es noch weniger die dieser Übersicht, auf die Objekte des Hoffens bzw. des Glaubens einzugehen. Die Tabellen veranschaulichen, was hier ausgeführt werden soll.

Die Voraussetzung hatte die Aufgabe, den Wortbegriff und die Auffassung im Spätjudentum festzustellen.

Das Wort *ἐλπίζειν* (und *ἐλπίς*) bezeichnet im allgemeinen ein Erwarten, das in der Sphäre des Fühlens, Denkens, Wollens liegen kann. Gewöhnlich in bonam partem gebraucht, ist es soviel wie ein Begehren, Wünschen, Trachten. Wegen der Beziehung auf die Zukunft eignet ihm das Moment der Unsicherheit; während ihm also die Festigkeit des Grundes fehlt, schließt es, wie die iterative Verbalform zeigt, die Dauer in der Zeit ein. Es drückt also zunächst eine *actio animi* aus und sodann wegen der Dauer derselben den *status animi*, der aus der *actio* hervorgeht. Metonymisch wandelt sich *ἐλπίς* zum Hoffungsgrund und gewinnt nachklassisch den Sinn von Hoffnungsgut. Das Wort *πίστις* (und *πιστεύειν*) bezeichnet ursprünglich den ganz anderen Begriff einer Eigenschaft sowohl von Dingen wie von Personen, nämlich die Festigkeit, Zuverlässigkeit, Treue. Hieraus entwickelt sich der des Ansehens oder Vertrauens, welches man auf Grund bewiesener Zuverlässigkeit besitzt. Weiter wandelt sich der Begriff als

tivisch zu einer *actio animi*, zu dem Vertrauen, welches man treu erprobten Dingen oder Personen schenkt, und zu dem der Überzeugung, die man auf Vertrauenswürdigkeit hin zeigt. Erst nachklassisch bedeutet das Wort ein Fürwahrhalten, und nun liegt der Sinn einer Lehre nahe, die man für wahr hält. Immer eignet dem Wort, seinem Grundbegriff entsprechend, das Moment der Dauerhaftigkeit vom Grunde, nämlich Festigkeit als Gewißheit.

In der spätjüdischen Literatur entspricht *ἐπιτείν*¹ mannigfachen Wendungen, wie: erwartend auspähen, harren, Zuflucht nehmen, abwälzen, ruhig und getrost sein, festverbunden sein, aus Liebe anhängen. Die *actio* und der *status animi* ist dabei nicht immer zu trennen; einmal gibt *ἐπιτείν* iterative und hiphile Verbalformen synonym mit Nalformen wieder, welche mehr den Zustand der Seele bezeichnen; und sodann werden gerade die letzteren in der Übersetzung bald mit *ἐπι* und dem Akkusativ, bald mit *ἐπι* und dem Dativ konstruiert. Das Hoffen beschränkt sich hier nicht auf die üblichen Varianten des Erwartens, welche das Moment der Unsicherheit in Ansehung der Zukunft einschließen. Darüber hinaus umfaßt es auch solche, welche die Festigkeit in der inneren Bezogenheit auf Gott aussprechen. Dadurch nähert es sich sprachlich dem Begriff Glauben. Und auch sachlich; denn das spätjüdische Hoffen sucht für die Endzukunft, auf die es sich richtet, objektive Garantien und findet solche, sei es in den hypostasierten Heilsgütern, welche man in der Ekstase schaut, sei es in der engen Bezogenheit auf Gott, den man in der Frömmigkeit fühlt, sei es in den göttlichen Hypostasen, die man im tieferen Erkennen erlebt. Das eschatologische Hoffen wird ein Vertrauen. Der Begriff geht dann von dem psychischen Akt zu der Bedeutung des Hoffungsgrundes über und wegen der eschatologischen Bestimmtheit des Hoffens weiter zu der Bedeutung des Hoffungsgutes der Endzeit. Das hebräische Wort für *πιστεῖν* entspricht insofern diesem griechischen Grundbegriff, als es die Festigkeit ausdrückt; im Niphal fest (treu) sein, im Hiphil Festigkeit (Treue) zeigen, festmachen, festhalten. Demnach bezeichnet es entweder den psychischen Akt, in welchem man in Gott fest (oder gläubig) wird, oder den Zustand, in welchem man in Gott fest (oder

1) In religiösem Sinne; vom profanen wird hier abgesehen.

gläubig) ist; immer handelt es sich dabei um ein Anerkennen (oder Bekennen) und ein Gehorchen. Unter eschatologischem Gesichtspunkt wird das Glauben ein Fürwahrhalten der Heilsgüter, welche man bekennt, und gewinnt als Gehorchen den Charakter einer Leistung, welche das Erlangen der Heilsgüter garantiert. Das Moment der Gewisheit liegt nicht nur im Wollen und Tun; auch im Denken, weil die Gegenstände des Erkennens und Anerkennens objektive Realitäten sind, und im Fühlen, sofern es Gott erfährt. So bleibt in der Eschatologie das Hoffen der umfassende Begriff und das Glauben ist ein Moment der Garantie, sei es, daß es als eine subjektive Bedingung angeschaut wird, sei es, daß an die Realität seines Objekts gedacht wird. Das ist bei aller Verschiedenheit in den einzelnen Punkten das Gemeinsame in der spätjüdischen Literatur, der apokalyptischen, der paränetischen (in dem umfassenden Sinn, wie das Wort in der Arbeit gebraucht ist), der philosophischen und in den Psalmen der LXX.

Der allgemeine Begriff von Hoffen und Glauben ist der grundlegende auch im NT. Das Hoffen kommt nur in *bonam partem* vor; das Glauben hat nie die Bedeutung des Ansehens, doch nähert sich ihr der passivische Gebrauch des Verbums. Die Wandlung, die das Hoffen zum Vertrauen im Spätjudentum gewinnt, kehrt nur in einzelnen Schriften des NT wieder; das Einzelne muß hier angegeben werden. Das Hoffen wird profan gebraucht als wünschen, beabsichtigen, meinen bei Paulus in 1. Thess, 1. u. 2. Kor, Röm, Philipper; sodann im Sondergut der Synoptiker¹; endlich in Past., Tim, Act, Joh. Religiös erscheint es rein äußerlich neben dem Glauben als ein oder der wesentliche Charakterzug aller Frömmigkeit in 1. Thess, 1. u. 2. Kor, Röm; im Sondergut der Synoptiker²; Eph, Act, Past. Speziell wird es ein Sehnen nach Auferstehung 1. Thess, 1. Kor, Act; und ein eschatologisches Vertrauen in Past., 2. Thess, Joh. In innerer Beziehung zum Glauben steht es nur Gal, Röm, Php, Hebr, 1. Pt, Kol; auf diese Beziehung soll gleich noch eingegangen werden. Das Substantiv findet sich fast immer vom psychischen Akt³; vom

1) Nur des Lukas und zwar 6, 34 und 23, 8 mit Inf.

2) Mtth 12, 21 und LXX mit Dativ; Lk 24, 21 mit *ori*.

3) Auch 1. Thess 4, 13.

Hoffnungsgut Gal 5, 5; Röm 8, 24 sec. loco; Hebr 6, 18; 11, 1¹; Kol 1, 5; T 2, 13; vom Hoffungsgrund Kol 1, 27; Eph 1, 18; 2, 12; 1. Tim 1, 1; 2. Thess 2, 16. Was die Konstruktion betrifft, so steht, auf alle Stellen gesehen, das Verbum absolut², öfters mit Infinitiv³, auch mit *οτι*⁴, vereinzelt mit dem Akkusativ (R 8, 24 u. 25; 1. Pt 1, 13); einmal (Mtth 12, 21) mit dem Dativ; mit *επι* und dem Dativ vom Grunde (R 15, 12; 1. Tim 4, 10; 6, 17); mit *επι* und dem Akkusativ der Beziehung (1. Tim 5, 5); mit *εν* von der Sphäre (Eph 1, 12); mit *εις* von der Richtung (2. R 1, 10; 1. Pt 3, 5; Joh 5, 45); das Substantiv absolut⁵, mit gen. subj. (poss.)⁶; gen. auct.⁷; gen. obj. (1. Thess 5, 8: *σωτηρια*; Gal 5, 5: *δικαιοσυνη*; R 5, 2: *δοξα*; Kol 1, 27: *δοξα*; Eph 1, 18 u. 4, 4: *κλησις*; T 1, 2 u. 3, 7: *ζωη*; 2, 13: *δοξα*; Akta 16, 19: *εργασια*; 26, 6: *επαγγελια*); mit *εν* lokal 1. Pt 3, 15; mit *επι* und Dativ 1. Joh 3, 3 mit *προς* oder *εις* von der Richtung Akta 24, 15; dazu mit *οτι* R 8, 20 (21); und mit dem Infinitiv Akta 27, 20. Das Glauben steht profan gebraucht und ohne Beziehung zum Hoffen in der Synopse vom Anerkennen eines menschlichen Zeugnisses als zuverlässig; vereinzelt im Sinne von fürwahrhalten 1. Kor 11, 18; Akta 9, 26; 13, 41; Joh 9, 18 (ähnlich beistimmen: Joh 4, 21; 14, 1); vertrauen 1. R 13, 7; sich jemandem vertrauen Joh 2, 24; häufig im Passivum als betraut werden 1. Thess 2, 4; Gal 2, 7; R 3, 2; 1. Tim 1, 11; T 1, 3. Religiös und ohne Beziehung zum Hoffen bedeutet das Glauben in der Synopse ein Vertrauen als feste Bezogenheit auf Gott; bei Paulus Annahme und Zustand des Christentums⁸, ebenso in Eph, Past., 2. Thess., Lu, 2. Pt, Akta, Apok, Joh; also ein Anerkennen bzw. Bekennen, Dienen und Gehorchen; darüber hinaus bei Paulus den

1) *τα ελπίζόμενα*. 2) 1. R 13, 7; 15, 19; 2. R 8, 5 (Hebr 11, 1).

3) 1. R 16, 7; 2. R 5, 11; R 15, 24; Php 2, 19 u. 23; Ef 6, 34; 23, 8; 1. Tim 3, 14; Akta 26, 7; 2. Joh 1, 12; 3. Joh 1, 14.

4) 2. R 1, 14; 13, 6; Php 1, 20; Ef 24, 21; Akta 24, 26.

5) 1. Thess 4, 13; 1 R 9, 10; 13, 13; 2. R 10, 15; 3, 12; R 5, 4 u. 5; 8, 24^{1er}; 12, 12; 15, 4; 15, 13^{bis}; Hebr 3, 6; 6, 11 u. 18; 7, 19; 10, 23; 1. Pt 1, 3; Kol 1, 5; Eph 2, 12; 2. Thess 2, 16; Akta 2, 26; 23, 6; 26, 7.

6) 1. Thess 2, 19; 2. R 1, 7; 1. Pt 1, 21; Eph 1, 18; 4, 4; 1. Tim 1, 1; Akta 28, 20.

7) 1. Thess 1, 3; Kol 1, 23.

8) gläubig werden und gläubig sein; (auch Mt 1, 15).

rechtfertigenden Glauben und in der nachpaulinischen Literatur das Bekenntnis der Gemeinde¹, ähnlich bei Joh das Bekenntnis der Messianität Jesu und die Beziehung, in die dieses Bekenntnis zu Christus setzt; vereinzelt ein Zustimmung (2. Thess 2, 11; cf oben: nicht religiös); öfters die Eigenschaft der Treue (Gottes: Mtth 23, 23; R 3, 3; der Menschen: 2. Thess 1, 4). In äußerer Beziehung zum Hoffen findet es sich als Charakterzug des Christentums und als Überzeugung von Jesu Auferstehung bei Paulus; in innerer Beziehung, aber nicht religiös, als Vertrauen auf Heilung (oder Hilfe) in der Synopse, Joh und Akta; in innerer Beziehung und religiös als hoffendes Vertrauen in der Synopse (und hier an Stelle des Hoffens), als eschatologisches Vertrauen in Gal, Röm, Php, als Moment im Hoffen in Hebr, 1. Pt, Kol, und wieder eschatologisch je einmal in Akta (15, 11) und Joh (11, 40). Auf diese innere Beziehung muß, wie erwähnt, im folgenden noch eingegangen werden. Niemals hat es innere Beziehung zum Hoffen in Eph, Past, Phm, 2. Thess, Ju, 2. Pt, Jak, Apok. Das Substantiv bezeichnet stets den psychischen Akt und gewinnt nur in den nachpaulinischen Schriften daneben die Bedeutung von Bekenntnis (Glaubensinhalt, Glaubenslehre). Was aber die Konstruktion betrifft, so dürfte hier nur diejenige mit dem gen. obj. und mit einer Präposition interessieren. Es findet sich ein gen. obj. sehr charakteristisch nur so spät wie im Sondergut des Markus (11, 22), Kol (2, 12), Eph (4, 13; 3, 12), 2. Thess (2, 13), Akta (3, 16²), Ju (20), 2. Pt (1, 5), Jak. (2, 1) und Apok (2, 13; 14, 12); von Präpositionen *προς* mit Akkusativ 1. Thess (1, 8), ähnlich *ἐν* mit Akkusativ Hebr (6, 1), *ἐν* lokal gebraucht Kol (1, 4), Past (II 1, 13; 3, 15; I 1, 14; 3, 13) und wohl mehr dogmatisch Eph (1, 15), und *εἰς* dogmatisch³ Kol (2, 5), Akta (20, 21; 24, 24; 26, 18). Bei dem Verbum darf auch von den üblichsten Konstruktionen hier abgesehen werden, von der absoluten und der mit dem Dativ, der mit *οτι* und der mit dem Akkusativ (3. B. 1. R 11, 18; 13, 7; Akta 13, 41; Joh 2, 24; 11, 26); vereinzelt steht der Infinitiv (Röm 14, 2; Akta 15, 11), *εἰς* mit dem Infinitiv (R 4, 18; 15, 13) und das Passivum. An Präpositionen findet sich *ἐν* mit dem Dativ zuerst in Röm und zwar im Zitat

1) speziell zu Jesus cf das Sondergut des Mtth und Mk, Akta und Apok.

2) *τοῦ* und Infinitiv Akta 14, 9.

3) nicht mystisch.

(9, 33; 10, 11), weiter im Sondergut des Lf (24, 25), 1. Pt im Zitat (2, 6) und Past (I 1, 16); *ἐπι* mit dem Akkusativ nur R (4, 5 u. 24) und dann in Akta (9, 42; 11, 17; 16, 31; 22, 19); *eis* steht in paulinischer Mystik G (2, 16) und Php (1, 29) und vom bekenntnismäßigen Anschluß an Jesus im Sondergut des Mtth (18, 6) und Akta (10, 43; 14, 23; 19, 4)¹; und besonders bei Joh, der keine andern Präpositionen gebraucht; endlich *εἰς* mit dem Dativ nur im Sondergut des Mtth (21, 32 vorkan. Text) und im Sondergut des Mk (1, 15) von der Vermittlung.

Nunmehr habe ich eine Übersicht zu geben über die Entwicklung, welche die innere Beziehung zwischen Hoffen und Glauben nimmt.

Noch ist das Hoffen eschatologisch bestimmt; die Stimmung hier apokalyptisch gespannt, dort juridisch, hier paränetisch und dort spekulativ; die Gewißheit schwankend bald in objektiven Momenten der Vergangenheit oder Zukunft, bald in subjektiven Leistungen begründet; das Glauben ein Begriff, der trotz seines allmählichen Hervortretens in dem umfassenderen des Hoffens eingeschlossen bleibt als eine Gehorsamsstat, welche den Heilsempfang verdienen hilft. Da erscheint Jesus. Er hofft nicht auf Gott, er hat Gott. Die Zukunft ist in die Gegenwart verschlungen. Aus der Vielseitigkeit, die das Hoffen charakterisierte, hebt er das eine Moment, welches bereits hervorgetreten war, zum ausschließlichen hervor: das Vertrauen. Er kennt nicht mehr ein Auspähen, Warten, Harren, Zuflucht nehmen, Abwälzen; er ist ruhig und getrost; in Liebe eins und fest in Gott. Gott ist sein Vater und er sein Sohn; darum hat er in jeder Gegenwart, was er in aller Zukunft braucht. Im Sturm des Meeres schläft er, seines Vatergottes getrost. Der Gebetserhörung ist er gewiß, bevor er zu beten beginnt. Soll für das religiöse Verhältnis die Festigkeit ausgesagt werden, so geht die Vorstellung der Zeit in die des Grundes über; das hebräische *batach*-Vertrauen ist nicht mehr *ἐλπίζειν*, sondern *πιστεῖν*. Der Sohn weiß sich eins mit seinem Vatergott in Heilserkenntnis und Heilswillen, aber auch von ihm gesandt als Werkzeug zur Verwirklichung des Heils. So bleibt für das Verhalten Gott gegenüber die For-

1) Akta bevorzugt in bezug auf Gott *ἐπι*; nur *προς* (oder *eis*) bei *ἐπισ* 24, 14; in bezug auf Jesus *eis*; nur *ἐπι* 11, 17 u. 16, 31 bei *πιστευειν*.

derung des Anerkennens und Gehorchens; sie wird aber zu der einzigen Forderung, da ein Hoffen und Harren, ein Hoffen und Zuflucht-suchen im Gottessohnbewußtsein ausgeschlossen ist; d. h. im religiösen Verhalten rückt das πιστεῖν an die Stelle des bisherigen ἐπιζῆιν. Das Anerkennen und Gehorchen ist aber keine meritorische Leistung mehr, weil man sich nicht erwerben kann, was man hat; sondern darin äußert sich nur das Sohnesbewußtsein: im πιστεῖν erscheint das Vertrauen. Dann ist πιστεῖν nicht mehr ein subjektiver Grund der Heilsgewißheit und braucht sich nicht mehr auf äußere Data der Heilsgewißheit zu beziehen; es ist in sich gewiß, denn es hat Gott. — Dieses Glaubensvertrauen fordert Jesus auch. Er verlangt von seinen Jüngern die Anerkennung des göttlichen Willens, wie er ihn verkündet, und Gehorsam; beides auf Grund einer Gottinnigkeit, wie sie nur ein Kind vor dem Vater fühlt, welches in allen gegenwärtigen Nothen und Gedanken an zukünftige Sorgen auf den Vater vertraut. Dieses unerschütterliche und unbedingte Gottvertrauen ist ihm Glauben, und sonst nichts. Was seine Person betrifft, so fordert er von denen, die bei ihm Heilung begehren, das Vertrauen wie zu einem Arzt und erzieht ihren superstitiösen Glauben zu reinem Gottvertrauen; von seinen Jüngern fordert er keinerlei dogmatischen Glauben an sich, sondern nur Anschluß, um sie in der Nachfolge zu der Anerkennung seiner Messianität zu erziehen, und zwar in dem Maße, in welchem er sich selbst allmählich derselben gewiß wird. Die nationaljüdische Hoffnung ist nur Schale seiner Verkündigung, die Reichsidee die Form, die Gotteskindschaft der Inhalt; jene Hoffnung ist ihres eschatologischen Charakters entkleidet, wie das Hoffen auf Gott zu einem Haben Gottes für ihn geworden ist, und für das Volk werden soll. Sein Interesse haftet an der Einzelrettung. Die Ansätze zum Universalismus liegen im Gottesbegriff als Vater aller Gläubigen.

Die Synoptiker haben diesen Glaubensbegriff, wie er in Mt und der Logiaquelle vorliegt, insofern festgehalten, als sie (Mtth und Lk) diese ihre Quellen wiedergeben; sie haben ihn aber auch wesentlich umgewandelt. Die Erfahrung von Tod und Auferstehung Jesu stellte ihnen zunächst die Aufgabe, Jesus als Messias aus der Schrift zu erweisen. Der Anschluß an seine Person wurde dabei zum Bekenntnis seiner heilsgeschichtlichen Stellung. Im

Glauben tritt neben das Bekennen Gottes das des Messias (Lk 22, 32; 24, 25; ähnlich Mtth 18, 6). Bei dem Ausbleiben der Parusie tritt sodann die Spannung zwischen dem Gefühl der Gotteskindschaft und der gegenwärtigen Notlage auf und trennt wieder Gegenwart und Zukunft, Glauben und Hoffen. Das Glauben wird wieder der Akt des Gläubig-werdens (Mtth 1, 15) und der Zustand des Gläubig-seins (Mk 16, 16f). Es erwacht wieder Apokalyptik und Eschatologie (Lk 18, 8; Mk 24, 30; Mk 13, 6f) und im Zusammenhang mit der Heidenmission der Universalismus des Heils (Mtth 15, 28; ähnlich Mk 16, 16). Eine doppelte Folge zeigt sich. Einmal stellt die Selbsterkenntnis, daß man im Glauben nunmehr schwankt, Unterschiede auf zwischen Vollglauben und Kleinglauben (Mtth). Und sodann kann das Vertrauen, welches Gott galt, nunmehr auch auf Christus übertragen werden, den man bekennt (Mtth 8, 25; Lk 8, 24), und ebenso der neu erfundene Kleinglaube auf ihn bezogen werden (Mtth 14, 31). Das Hoffen aber bedarf jetzt wegen seiner Unsicherheit wieder Garantien und findet sie in der Auferstehung Jesu als Erweis seiner Messianität. Diese Wandlung spiegelt sich in der Konstruktion; neben den absoluten Gebrauch des Verbums (einschließlich Dativ und Akkusativ) tritt der präpositionelle und der des gen. obj. Die beiden Richtungen dieser Wandlung mit ihren Folgen zeigen den schroffen Gegensatz zum Glaubensbegriff Jesu, der jeden dogmatischen Glauben an sich ablehnt, Gegenwart und Zukunft zusammenfaßt und in der Paradoxie eines Glaubens, der glaubt, wo nichts zu glauben ist, das Wesen des Glaubens sieht.

Inmitten der Entwicklung von der Auffassung Jesu zu der der Evangelisten steht Paulus. Das Grunddatum seines religiösen Erlebnisses, die Bekehrung, gibt allen religiösen Vorstellungen das christozentrische Gepräge. Seine Bekehrung weckt in ihm die dem Judentum wurzelfremde Mystik. Die Christusbegriff macht das Glauben zum Zentralbegriff, weil sie die Frömmigkeit an der persönlichen Erfahrung orientiert; sie gibt die subjektive Gewißheit, während die objektive im auferstandenen Christus liegt; sie entwickelt die Frömmigkeit des Paulus — in Verbindung mit dem Christusgeist — zu einer einheitlichen und geschlossenen. Anfangs, nämlich in 1. Thess, hält der Glaube die jüdische Linie, modifiziert durch die urchristliche Auffassung; es ist ein Bekennen und

Gehorchen in bezug auf Gott (Monotheismus), der Christum von den Toten auferweckt hat; daher auch eine Überzeugung von der Auferstehung Jesu; ein, vielleicht der erste, Charakterzug der Frömmigkeit. Das Hoffen geht rein eschatologisch auf Auferstehung, ist seiner Stimmung nach allzeit nüchtern, wachsam, gewappnet, und hat mit dem Glauben dieselbe objektive und subjektive Gewißheit. Ansätze zur Weiterentwicklung liegen einmal in der lokalen Fassung der Formel *ἐν Χριστῷ*; und sodann darin, daß einmal das Hoffen als ein Moment in dem auf Gott bezogenen Glauben erscheint (I 1, 8—10). Auf der Höhe paulinischer Frömmigkeit in Gal (und abgestuft in R) ist das Glauben deutlich Zentralbegriff. Es ist ein Vertrauen, welches von allen eigenen Leistungen absieht und sich ganz auf Gottes Gnade verläßt; ein Vertrauen, welches mit vollster Energie das zukünftige Rechtfertigungsurteil und Heil in die Gegenwart hineinbezieht, in der Sprache des schlichten Futurums davon redet und es gleichsam mit der Rechten vorweg empfängt. Dieses Vertrauen ist entstanden, indem der allgemeine Glaubensbegriff bei dem religiösen Erlebnis (des Paulus: die Bekehrung; der Leser: die Taufe) sich auf Jesus Christus als den auferstandenen Herrn bezieht, sich zu einem Sich-festmachen in Christum hinein abwandelt mit dem Resultat, daß man in Christo ist (mystisch). Ist die Frömmigkeit in Ansehung dieser festen Bezogenheit ein *πιστεῖν*, so ist sie doch auch in Ansehung der Richtung, die auf das Endheil geht, ein Hoffen: das Glauben ist eschatologisches Vertrauen und identisch mit Hoffen. Darum erscheint auch nur einmal in Gal das Wort Hoffen und zwar *ἐλπίς* als Hoffnungsgut. Dieses Vertrauen ist von Christus gewirkt, näher gesagt von seiner Todesliebe, und darum im Gegensatz zum Judentum keine Leistung mehr; es hat in der Christusbekanntnis seine Gewißheit. Am Galaterbrief gemessen bedeutet der Römerbrief einerseits einen Rückschritt, andererseits eine Weiterentwicklung. Denn die Annahme einer vergangenen Rechtfertigung neben der zukünftigen ist nur ein logisch-formaler Fortschritt, in Wirklichkeit ein Rückfall in den Nomismus, sofern in dieser Gedankenreihe das Glauben nichts weiter ist, als die gehorsame Anerkennung einer neuen Heilsordnung; es hat seine objektive Gewißheit an der Liebestat Gottes und an dem Sühntod Jesu; es hat seine Folge im eschatologischen

Hoffen auf die zukünftige Rechtfertigung; es trennt sich also wieder vom Hoffen. Dagegen knüpft R 8 die Entwicklung des neuen Lebens aus dem Geist an Gal 3, 27 und 4, 6 und 5, 16f an, eine Linie, welche in 2. R ausgeführt ist. Mit Hilfe dieser Gedankenreihe ist die Identität von Glauben und Hoffen als Vertrauen gewahrt, indem *πιστις* gebraucht wird, wo auf die objektive Gewißheit, *ελπις* aber, wo auf die subjektive Bedingung der sittlichen Bewährung reflektiert wird. Wie Gal und Röm die Synthese zwischen der Befehrung des Paulus und seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum sind, so sind 1. und 2. R die zwischen seiner Befehrung und Beziehung zum Judentum¹: 1. R ist mehr negativ eine Apologie des jüdischen Auferstehungsglaubens, 2. R zeigt mehr positiv den Einfluß der hellenistischen Unsterblichkeitshoffnung. In beiden Briefen wird Glauben und Hoffen voneinander unterschieden und dann in allgemeiner Weise gefaßt². In 2. R wird aber auch das Glauben im Zusammenhang mit der Geisteslehre als identisch mit dem Hoffen vorgestellt; hier ist es das neue mystisch³-sittliche Leben aus dem Geist, welches die objektiv-subjektive Gewißheit gibt. Die Zukunft beginnt, sich in der Gegenwart zu verwirklichen; die jüdische Eschatologie ist nicht nur prinzipiell, sondern auch tatsächlich überwunden. Christusmystik und Christusgeist identifizieren Glauben und Hoffen zum eschatologischen Vertrauen. Dieselben Vorstellungen liegen im Philipperbrief vor.

Jesus und Paulus, letzterer auf der Höhe seiner Entwicklung, stimmen in der Energie und Paradoxie überein, welche Glauben und Hoffen identifiziert und als den religiösen Zentralbegriff anschaut: Vertrauen. Nur daß bei Jesus dieses Vertrauen ein überzeitliches ist, bei Paulus ein nicht immer nur eschatologisches, aber doch stets an der Eschatologie orientiertes. Bei Jesus ist dieses Vertrauen ungebrochen, bei Paulus aus Schuldgefühl und Erlösungsbewußtsein hervorgegangen und darum bedingt. Daher ist es bei Jesus auf Gott, bei Paulus auf Christus bezogen⁴.

1) 1. u. 2. R verbinden die paulinische Mystik deutlicher mit sakramentalen Vorstellungen (Taufe und Abendmahl) als Gal 3, 27.

2) Wo in 1. R. 15 beide Begriffe nebeneinander treten, verläuft der Gedanke im Schema der Irrealität.

3) Wertvoll ist, daß Gott in Christum hinein fest macht 2. R 1, 22.

4) Demnach ist auch die Gottesanschauung different.

Die Gewißheit liegt bei Jesus im Sohnesbewußtsein; bei Paulus in der Christusmystik und im Kindschaftsgeist. Jesus hat das volle Heil gegenwärtig, Paulus antizipiert es. Die Stimmung ist bei Jesus stets gleiche Ruhe; bei Paulus beides, ein Haben dessen, was man hofft, und daneben ein Streben, welches die Verwirklichung des Hoffnungsgutes wie in einem Prozeß erlebt. Jesus hat Gott; Paulus hat Christus.

Paulus teilt mit den Synoptikern die gleiche Voraussetzung, den allgemeinen Begriff von (Hoffen¹ und) Glauben. Vielleicht darf man sagen, daß dem Vertrauen als feste Bezogenheit auf Gott², welches die Synoptiker von Jesus überkommen haben, der rechtfertigende Glaube entspricht, welchen sich Paulus erungen hat; in ihm wie in der Christusmystik ist die Autonomie seiner Frömmigkeit deutlich. Wenn die Synoptiker der Spannung zwischen Notlage und religiösen Ansprüchen erliegen und darum Glauben und Hoffen trennen, so überwindet Paulus diese Spannung und identifiziert, ähnlich wie Jesus, Glauben und Hoffen als eschatologisches Vertrauen.

Die nächste Stufe wird durch Hebr, 1. Pt, Kol bezeichnet. Sie hält die durch Jesus und Paulus bezeichnete Höhe der Frömmigkeit insofern, als auch ihre Frömmigkeit einheitlich ist. In ihr ist aber das eschatologische Hoffen der Zentralbegriff. Es ist dazu geworden, wenn man die zeitliche Entwicklung betrachtet; geblieben, wenn man daran denkt, daß Hoffen der hauptsächlichste Charakterzug aller Frömmigkeit ist. Diese Einheitlichkeit ist in diesen Schriften durch Anlaß, Tendenz und Mittel der Darlegung gewahrt. Der Druck der Zeit, der sich bis zur Verfolgung der Gemeinden steigerte, mußte bei vielen die christliche Hoffnung wanken machen und zwar um so mehr, als die Parusie sich verzögerte; mußte den führenden Geistern aber die Aufgabe stellen, eben diese christliche Hoffnung zu stärken. Ihre apologetische Tendenz hatte sich mit der Hoffnung des Judentums, des

1) Das Wort Hoffen steht bei den Synoptikern nur vereinzelt; das eschatologische Sehnen entwickelt sich bei ihnen, wie erwähnt, im Unterschied von Jesu Auffassung.

2) Bei den Synoptikern in der Tabelle I 2a, bei Paulus I 2b (wie jenen I 2 c—e bei Paulus I 2a entspricht).

Mysterienkults und der beginnenden Gnosis auseinanderzusetzen, d. h. mit den Anschauungen, welche die Unterschiede der drei Briefe charakterisieren. Endlich war das Mittel, dessen sie sich in verschiedenem Maße bedienten, die alexandrinische Weltanschauung. Wenn die himmlische Welt das eigentliche Reale ist, so weckt sie das Glauben; wie das Glauben das Moment ist, mit dem die Hoffnung anfängt, eine begründete zu sein, so bleibt es das Moment der Dauer und der Kraft, sofern es die Hoffnungsgüter als real hinstellt und ihre objektive Realität vergewissert. Diese philosophische Richtung entbehrt hier noch der Mystik und schließt darum die Innigkeit aus, welche in ihrer Bezogenheit auf Gott der Anschauung Jesu eignet, in ihrer Bezogenheit auf Christus von Paulus vertreten ist. Die Bedeutung aber, welche das Glauben als Bekennen innerhalb dieser einheitlichen Anschauung hat, zeigt sich auch darin, wie alle drei Briefe ihre Hauptmahnung formulieren: das Bekenntnis der Hoffnung festhalten (Hebr 10, 23), Rechenschaft von der Hoffnung geben (1. Pt 3, 15), von der Hoffnung nicht wanken, die kurz gesagt Christus ist (Kol 1, 23 u. 27). Der Kolosserbrief zeigt sich als der späteste in dieser Gruppe, abgesehen von anderen Momenten, auch darin, daß er „den“ Glauben „an“ Christus fordert (2, 5).

Für die Folgezeit wird *πιστις* wieder Zentralbegriff, aber in einer anderen Fassung. Die Spaltung zwischen Hoffen und Glauben bei den Synoptikern und ihre Beziehung des Glaubens als Bekennen auf Jesus; ebenso die Bedeutung, welche das Glauben für das Hoffen in Hebr, 1. Pt, Kol hat, und besonders seine Beziehung auf Christus in Kol¹, zeigen den Weg. Der gesteigerte Druck, der auf den Gemeinden lastete; die Auseinandersetzung mit den Gegnern, die immer gefährlicher wurden; das Ausbleiben der Parusie, das man erklären mußte und doch nicht konnte; das Einleben der christlichen Gemeinden, die sich immer zahlreicher über die Welt zerstreuten; das alles zwang, die christliche Frömmigkeit an dem Einheitsbesitz zu orientieren, an dem Bekenntnis der Gemeinde. Die Einheitlichkeit der sehr verschiedenen Schriftzeugnisse zeigt sich negativ darin, daß *ελπις* nur in ganz äußerlicher Beziehung zum Glauben vorkommt und überhaupt

1) cf Hebr 4, 14.

mehr und mehr zurücktritt; und daß *πιστις* niemals¹ in innerer Beziehung zum Hoffen steht. Sie zeigt sich positiv darin, daß *πιστις* neben dem psychischen Akt des Bekennens überall die objektive Größe des Bekenntnisses bedeutet. Ob die ekklesiastische Strömung die verschiedenen Richtungen des Christentums unter der Formel „Christus der Friede“ eint; oder die reine Lehre in die Hände der Bischöfe legt; oder Irrlehren bekämpft; immer schleppt sie die christliche Eschatologie nur als ein Stück überkommenen Glaubens in ihrem Bekenntnis mit; das eschatologische Hoffen wird gedämpft durch Mahnung zur Geduld, zum geduldigen Warten (2. Thess 3, 5; Jak 1, 12; 5, 7f) und schließlich überwunden (Akta 1, 7 u. 8 durch Hinweis auf den Geist; 2. Pt 3, 8 durch Umdeutung). Wenn Eph 1, 15 die Formel *εν χριστω* vom lokalen Sinn zu dem bekenntniismäßigen übergeht, so ist in Past

bschluß erreicht, wie der Titel Christus Soter und der liturgische Hymnus auf ihn zeigt; dieser Entwicklung gliedert sich Jak (2, 1: gen. obj.) und 2. Pt (1, 1 *σωτηρη*) an. Interessant ist die Stellung der Apostelgeschichte; ohne auf die kritischen Probleme näher eingehen zu wollen, darf ich auf die vorhandenen literarkritischen Scheidungen verweisen, welche doch ohne Rücksicht auf die vorliegende Frage gemacht sind. Da findet sich der allgemeine Begriff von Glauben in allen Stücken der Akta; „der“ Glaube als Bekenntnis², das eigentliche Bekenntnis zu Jesus³, ja sogar das Bekenntnis als Anschluß an Jesus⁴ steht nur in der sog. Quelle B (verschiedene Lokalquellen) und R. In der apokalyptischen Strömung erscheint sehr auffällig das Wort Hoffen überhaupt nicht. Diejenigen Stücke, welche vom Standpunkt des Christentums als ein Fremdkörper empfunden werden, spintisieren über die eschatologischen Objekte in der Weise der spätjüdischen Apokalyptik.

1) mit Ausnahme von 3 Stellen in den Akta: 14, 9 27, 25; 15, 11; und in Joh 4, 50; 11, 40; und vielleicht stellenweise in der johanneischen Mystik.

2) B: 6, 7; 13, 8; R: 14, 22 u. 27; 16, 5; 17, 31.

3) B: 3, 16^{bis}; 10, 43; R: 14, 23 (R auf Grund von A, deutlich an B. 22, 3. B: v. Soden); 19, 4; 20, 21; 26, 18 (Hilgenfeld u. a.; mindestens B. 17 u. 18. R: J. Weiß, Pott); dann dürfen auch in der einzigen Stelle aus A 24, 24 die Worte *περι της εις χριστον πιστεως* um so mehr R zugesprochen werden, als sie formelhaft am Schluß stehen (cf B. 25).

4) Man könnte nur für 16, 31 schwanken; doch Spitta B; Jüngst, Joh B. ab B. 23 R; Pott B. 30–34 R.

In den andern Stücken dienen die eschatologischen Vorstellungen der christlichen Ethik. Die mystische Strömung in Joh ist offenbar dieser Schriftgruppe anzugliedern, weil ebensosehr das Hoffen zurück¹ und das Glauben als Bekennen hervortritt, und weil ebenso das Glauben ohne innere Beziehung zum Hoffen bleibt, abgesehen von den wenigen Stellen, welche Seite 183 und 187 erwähnt sind. Andererseits aber erhebt sich diese Strömung über die sonstige Schriftgruppe, sofern das Glauben hier ein „Erkennen“ wird, in ihm sich Gnosis und Mystik verbindet. Dadurch ist die Innerlichkeit gewonnen, welche der durch Hebr. 1. Pt, Kol bezeichneten Stufe noch fehlte. Dadurch ist die Trennung zwischen Glauben und Hoffen und ebenso die Stufen des „Kleinglaubens“ und Vollglaubens bei den Synoptikern überwunden, weil nun das Glauben sich vom bekenntnismäßigen zum erkenntnismäßigen, als dem eigentlichen Glauben entwickelt. Dadurch ist die Christusmystik über die — andersartige — des Paulus hinaus zur Gottesmystik erhoben². Dadurch ist eine direkte, feste und zeitlose Beziehung auf Gott erreicht, welche die Frömmigkeit auf eine Stufe erhebt, die derjenigen Jesu zu vergleichen ist; dem Glauben ist das eschatologische Gepräge abgestreift und es ist zu einem schlechthinnigen Vertrauen geworden, welches das Hoffen einschließt.

Jesus hat Gott; Paulus hat Christus; Johannes hat durch Christus Gott.

1) Die Parusie hat stattgefunden; an die Stelle der Auferstehungshoffnung tritt der Unsterblichkeitsgedanke.

2) 12, 44; 14, 1; I 4, 16.

Berichtigung. S. 79, Z. 13 füge ein hinter Hoffungsgrund: nach seinem Inhalt; Z. 14 hinter von: ihm als. — S. 88, Z. 6 von unten lies statt Erhöhter: des Erhöhten. — S. 169, Z. 3 lies statt Hoffungsgrund Hoffungsakt.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.



3 2400 00567 3870

Von demselben Verfasser erschienen.

Der abendländische Text der Apostelgeschichte und die Wirkquelle.
Eine Studie. (IV, 88 Seiten.) 8°. 1900. Nr. 3—

Inhalt	DATE DUE	n Typ
der Apostelgeschichte.		Philologie.
IV. Kollation		a.
Professor D.		Nr. 35:
"Der s		mitge-
teilte sorg		e Be-
sprechung		durch
seinen schä		aerhalb
der abendlä		die Ge-
schichte die		hunkten
bleibt ihm		schrift-
lichen Erge		läßt."
Von Pro		ßgeber
der "		i:
Die Trönu		ntum.
Eine r		1909.
		t. 3.50
Über die		erteilt
Prof. D. D		Nr. 8:
"Es i		ntums
wichtige		Philos
Schriften		ut, und
verkennt a		üche in
dessen Aus		Bild ge-
winnit, ist		ie Taf-
sachen erm		bendig
und von E		
Literaris		
"Die		t Pauli
an Philo h		enzen.
Philonische		aments.
Es ist de		annes
zu charak		ll. Daß
er Philo s		rt. Die
Abhandlun		m aus."
Die The		gr. 80.
1906.		t. 1.20

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

Prof. D. Dr. J. E. Hinrichs, Stuttgart, im Herbst 1900. Nr. 36:

"Die vorliegende Schrift bietet einen recht wertvollen Beitrag zur Würdigung des Apologeten Justins. Er könnte nach dem Titel scheinen, als behandle W. nur eine vorbestimmte, knappe Einzelfrage. Aber das ist nicht der Fall. Erstens wird nicht nur die Frage nach der Theodizee-Gedanken bei Justin, sondern auch die Frage nach der Theodizee-Gedanken bei Justinus Theodizee genauer zu behandeln, ohne auf den ganzen Zusammenhang seiner religiösen Anschauungen zu verzichten. So wird uns der Verf. in der Tat einen Überblick über fast alle Hauptpunkte der Justinischen Theologie. Er bespricht vor allem Justins Lehre von der Entstehung des Bösen und der Willensfreiheit, von der göttlichen Heilsoffenbarung, insbesondere dem Kreuzestode Christi, endlich von der Auferstehung. . . . Mit besonderer Freude hebe ich hervor, daß sich W.'s Stil durch Knappheit und Klarheit auszeichnet."

GTU Library

2400 Ridge Road

Berkeley, CA 94709

For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall

Schriften von Erzbischof D. Nathan Söderblom.

Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte.

(X, 112 S.) gr. 8°. 1913.

M. 6—

Inhalt: Einleitung. I. Vorbereitung zur natürlichen Theologie. II. Die formulierte Lehre. III. „Alle Religion ist natürliche Religion.“ IV. Es gibt keine natürliche Religion. V. An Stelle der natürlichen Theologie tritt die allgemeine Religionsgeschichte. VI. Allgemeine und besondere Religionsgeschichte. Register.

Prof. D. Carl Clemen, Bonn, in der Deutschen Lit.-Ztg. (1914, 4):

„Schätzte man S. bei uns bisher vor allem wegen seiner ausgezeichneten religionsgeschichtlichen Spezialarbeiten, sowie seiner bewundernswerten Neubearbeitung von Tiele's Kompendium, so lernen wir ihn hier als in gleicher Weise mit der Geschichte der christlichen Theologie vertraut kennen, und zwar von ihrer ältesten Zeit bis auf die unmittelbare Gegenwart. Und aus diesem schier unerschöpflichen Reichtum seines Wissens schüttet er nun in dieser Schrift eine solche Fülle feinsinnigster und wertvollster Beobachtungen vor uns aus, dass ein Referent sich darauf beschränken muss, nur die wichtigsten von ihnen anzuführen.“

Wissenschaftliche Erforschung und religiöse Beurteilung des primitiven Heidentums. In: Deutsch-Evangelisch 1914, Heft 4.

(14 Seiten.) gr. 8°.

Preis des Heftes M. 1.20

Die Heilandsgestalten der Antike und der Heiland des Evangeliums.

In: Deutsch-Evangelisch 1914, Heft 8. (20 Seiten.) gr. 8°.

Preis des Heftes M. 1.20

Beruf und Berufstreue. Predigt über Lukas 5, 1—11, am 12. Juli 1914 in der Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig gehalten. (16 Seiten.) 8°. 1914. M. —20

Von demselben Verfasser befindet sich im Druck:

Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Ins Deutsche übertragen von Dr. Rudolf Stübe. Etwa 25 Bogen. Etwa M. 9—

Inhalt: Die Primitiven und wir. — Der Animismus. — Die Macht. — Der Urheber. — Religion und Magie. — Schang-ti. — Das Brahman in Indien und die Königsherrlichkeit in Iran. — Der Urberglaube in Europa — Mana-Brahman-Religionen in Europa. — Die Gottheit als Wille. — Zusammenfassung.

Die an erster Stelle genannte Arbeit bildet Heft 1 des I. Jahrganges von:

Beiträge zur Religionswissenschaft, herausgegeben von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm, zu deren Ehrenmitgliedern u. a. A. v. Harnack, Edv. Lehmann und N. Söderblom gehören.

Heft 2 enthält: I. Goldziher: Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam. — S. A. Fries: Jahvetempel ausserhalb Palästinas. — G. P. Wetter: „Ich bin das Licht der Welt“. — Literatur. — Chronik. — Mitgliederverzeichnis. (S. 113—240.) 1914. M. 6—

Erster Jahrgang 1913/14 vollständig (III, IX, 240 S.) M. 10—

Heft 1 des II. Jahrganges enthält:

E. Hammarstedt: Schwedische Opfersteine (Älvkvarnar). — B. Risberg: Textkritische und exegetische Anmerkungen zu den Makkabäerbüchern. — G. P. Wetter: Die „Verherrlichung“ im Johannes-evangelium. 7¼ Bogen. M. 6—